Memoria e historia del conflicto y la violencia en Euskadi

El pasado que somos: acercamiento crítico a las memorias personales y colectivas

Ángela Bermúdez
Izaskun Sáez de la Fuente

Deusto
Centro de Ética Aplicada
Etika Aplikatuko Zentroa

CATARATA

Memoria e historia del conflicto y la violencia en Euskadi

El pasado que somos: acercamiento crítico a las memorias personales y colectivas

Ángela Bermúdez
Izaskun Sáez de la Fuente

Deusto
Centro de Ética Aplicada
Etika Aplikatuko Zentroa

CATARATA

Memoria e historia del conflicto y la violencia en Euskadi

El pasado que somos: acercamiento crítico a las memorias personales y colectivas

Ángela Bermúdez
Izaskun Sáez de la Fuente

Deusto
Centro de Ética Aplicada
Etika Aplikatuko Zentroa

CATARATA

Índice

SOBRE LA COLECCIÓN

INTRODUCCIÓN

1. ¿QUÉ ES LA MEMORIA?

La naturaleza narrativa de la memoria

La construcción social de la memoria

La memoria herida

2. RELACIÓN ENTRE MEMORIA E IDENTIDAD

Los costos éticos de las memorias manipuladas

La memoria como espacio de disputa, resistencia y transformación social

3. MEMORIA Y EMOCIONES

4. CONTRASTE ÉTICO E HISTÓRICO DE LAS MEMORIAS PERSONALES Y COLECTIVAS

BIBLIOGRAFÍA

Ángela Bermúdez Vélez

Investigadora principal del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto. Dirige la línea de investigación sobre Conflictos y Culturas de Paz y la Comunidad de Aprendizaje sobre Memoria, Educación Histórica y Construcción de Paz en Euskadi. Su propia investigación indaga sobre cómo la educación histórica formal e informal promueve o impide una comprensión crítica de la violencia política y la construcción de paz. Se doctoró en Educación en la Universidad de Harvard en 2008, donde estudió la participación de los jóvenes en la discusión de controversias sociales y políticas. Antes, trabajó en Colombia, de donde es originaria, diseñando currículos y recursos didácticos, formando a maestros, enseñando a jóvenes e investigando en torno a la educación histórica, democrática y ética. Ha sido consultora del Ministerio de Educación Nacional de Colombia, la Secretaría de Educación de Bogotá, la Organización de los Estados Americanos (OEA), la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) y el Instituto para el Fomento de la Educación Superior (ICFES). Ha sido docente, entre otras, en la Universidad de Deusto (Bilbao), Northeastern University (Boston), Harvard University (Cambridge), Universidad Javeriana (Bogotá) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Buenos Aires). Research ID: Web of Knowledge: H-1290-2011/ orcid.org/0000-0002-5269-6420

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama

Profesora e investigadora del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto. Se doctoró en Ciencias Políticas y Sociología (especialidad Ciencias Políticas) en la Universidad del País Vasco en 2001, con la tesis El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución (2002). En la línea de investigación sobre conflictos y culturas de paz, estudia los procesos sociales, políticos y culturales asociados a la violencia de motivación política en Euskadi, en los que, con una clara motivación ético-política, otorga un lugar central a las víctimas. Participa desde sus inicios en 2018 en la

Comunidad de Aprendizaje sobre Memoria, Educación Histórica y Construcción de Paz en Euskadi. Anteriormente, dirigió el proyecto interdisciplinar "Memoria, ética y justicia: la extorsión y la violencia de ETA contra el mundo empresarial (2012-2016)", que obtuvo el accésit del Premio UD-Banco Santander de Investigación (2017) y que ha conseguido colocar en la agenda pública una dimensión de la violencia de ETA que había resultado especialmente invisibilizada.

Research ID: Web of Knowledge: R-1052-2018/ orcid.org/0000-0001-9099-2653

Ángela Bermúdez e Izaskun Sáez de la Fuente

El pasado que somos: acercamiento crítico a las memorias personales y colectivas

Traducido por Sara Muniozguren Ortiz

Colección Memoria e historia del conflicto

y la violencia en Euskadi

Esta colección se produce con el apoyo de un convenio entre el Gobierno Vasco y la Universidad de Deusto para el desarrollo del Plan de Convivencia, Derechos Humanos y Diversidad (2021-2024).

Diseño de cubierta: MIKEL LAS HERAS

© Ángela Bermúdez e Izaskun Sáez de la Fuente, 2023

Traducción de Sara Muniozguren Ortiz, Servicio

de Traducción y Apoyo Lingüístico – Universidad de Deusto

© Centro de Ética Aplicada de la Universidad

de Deusto, 2023

© Los libros de la Catarata, 2023

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

El pasado que somos: acercamiento crítico a las memorias personales y colectivas

isbne: 978-84-1352-763-5

ISBN: 978-84-1352-734-5

DEPÓSITO LEGAL: M-16.633-2023

thema: 1DSE-ES-R/GTU/JPWL

impreso por artes gráficas coyve

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

SOBRE LA COLECCIÓN

Una década después del alto el fuego definitivo de ETA, las personas jóvenes en Euskadi —la primera generación que no ha sufrido en carne propia la violencia— manifiestan tener pocos espacios seguros en los que preguntar, conversar y discutir sobre el tema.

La presente colección editorial busca promover en las nuevas generaciones una comprensión crítica de la historia de conflicto y violencia vivida en Euskadi en las últimas décadas. Está dirigida, principalmente, a las personas jóvenes, a los ciudadanos y ciudadanas de a pie que se interesan por estas cuestiones, pero también al profesorado en ejercicio o en formación y a las personas que, desde distintas organizaciones públicas y privadas, quieren fomentar el respeto de los derechos humanos y el cultivo de la paz y de la convivencia.

Este es un proyecto de la Comunidad de Aprendizaje sobre Memoria, Educación Histórica y Construcción de Paz en Euskadi, una iniciativa del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto que, desde sus inicios en 2018, ofrece un espacio de diálogo y reflexión interdisciplinar e intergeneracional sobre el pasado violento de Euskadi. En su primera fase de trabajo (2019-2021), la Comunidad se dedicó a explorar, con jóvenes de distintos perfiles ideológicos, las preguntas y reflexiones que ellas y ellos se hacen acerca de la violencia de motivación política vivida. De manera recurrente manifestaron que les surgen preguntas que no tienen dónde plantear y que se hacen reflexiones que no pueden contrastar con otras personas. Sienten el peso de un “silencio heredado y autoimpuesto” en la familia, las cuadrillas, la escuela y la comunidad.

A la persistencia de este silencio ha contribuido la idea de que, para promover la paz y la convivencia, lo mejor es pasar página, olvidarse del pasado y mirar solo hacia el futuro. Pero no se puede

construir el futuro de espaldas al pasado. Por ello, en su actual fase de trabajo, la Comunidad de Aprendizaje ha reunido a un grupo de historiadores expertos en la temática, filósofos y científicos sociales expertos en el análisis ético de la violencia y pedagogos expertos en educación histórica, para colaborar en la producción de esta colección.

Cada uno de los libros de la colección profundizará en una cuestión histórica o ética que hemos identificado como especialmente relevante para interrogar críticamente los relatos que las personas jóvenes tienen sobre la historia del conflicto vasco y de la violencia. Se trata de una estrategia pedagógica narrativa que, siguiendo la senda de Penélope, propone destejer con cuidado y volver a tejer con conciencia la memoria social de un pasado sangrante y doloroso. En ella, la visibilización y la exploración crítica de los mitos, los sesgos y las sobresimplificaciones que sirven para justificar la violencia marcan el punto de partida de una doble dinámica de historización de la memoria y de memorialización de la historia. Con ella se busca mejorar la comprensión que las personas tienen de la complejidad de los fenómenos históricos, encarnar el pasado en la experiencia de las víctimas y, así, activar el potencial de la historia para desnormalizar y deslegitimar la violencia.

INTRODUCCIÓN

Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo. Las nuestras también.

Primo Levi

, Si esto es un hombre (1988: 208)

En ocasiones hemos creído ingenuamente que la memoria es un antídoto para la no repetición. Pero hace falta algo más. Los serbios conocían perfectamente lo sucedido en el nazismo, pero provocaron el genocidio de Sebrenica en julio de 1995, cuando fueron asesinadas al menos 8.000 personas. Por eso hace falta otro espíritu de época y la reconstrucción de nuevos referentes que estén presentes a los ojos de la gente más joven, para quebrar de alguna manera esa idea romántica del militante de ETA entregado que lucha por una causa noble. Porque es necesario garantizar que las ideas autoritarias que nutrieron la actividad violenta no vuelvan.

Joseba Eceolaza

, ETA: la memoria de los detalles (2022: 98)

El cese de acciones violentas por parte de ETA (octubre de 2011) y su autodisolución (mayo de 2018) han abierto la oportunidad de imaginar un futuro distinto donde personas con identidades y convicciones políticas diferentes puedan convivir sin sentirse excluidas o amenazadas. La mirada al futuro no se puede hacer de espaldas al pasado, aunque pasar página sea muy tentador. La comprensión crítica del pasado violento es fundamental para la construcción de un futuro en paz. El adagio popular dice que “quien

no conoce la historia está condenado a repetirla", pero es igualmente cierto que, si la historia se conoce de manera parcial o sesgada, también estaremos condenados a repetir los errores del pasado.

Esta convicción inspira la presente colección, que encarna un proyecto de educación histórica orientado a promover la comprensión crítica del conflicto vasco y de la violencia de motivación política vivida en Euskadi y en España a lo largo de las últimas seis décadas. La colección se compone de una serie de monografías que exploran en profundidad distintas cuestiones éticas e históricas especialmente relevantes para interrogar críticamente los relatos sociales justificadores de la violencia. La educación histórica debe estimular el diálogo crítico entre memoria e historia, la integración de la reflexión ética y la deslegitimación y la desnormalización de la violencia.

El término "memoria" forma parte del paisaje cotidiano y genera tantas filias como fobias ideológicamente condicionadas. Este libro, que inicia la colección, explora las características y las funciones de la memoria personal y de la memoria colectiva y su importancia para la construcción de las identidades y la dinamización de luchas y procesos sociales y políticos. Así mismo, señala los riesgos de la manipulación de la memoria, especialmente cuando esta se refiere a pasados conflictivos y violentos, y la diversidad de respuestas que las personas y las organizaciones pueden asumir frente a ellos.

Tanto el desarrollo de los contenidos como los ejercicios reflexivos propuestos buscan que los lectores y lectoras tomen conciencia de sus memorias sobre el conflicto vasco y la violencia. Muchas personas jóvenes pueden creer que saben nada o poco porque no lo han vivido. Sin embargo, queremos enfatizar que sí tienen memoria y que, en virtud de ella, dan sentido a algunas de sus experiencias en el presente y toman decisiones que pueden afectar a su futuro y al de su comunidad. Se pretende, asimismo, que el lector o la lectora comprenda que su memoria personal se enmarca en las memorias colectivas que circulan en las comunidades a las que pertenece y que ha heredado de distintos agentes de socialización (familia, cuadrilla, escuela, redes asociativas, medios de comunicación, etc.), estableciendo fuertes vínculos afectivos y

emotivos con ellas. La interiorización y la apropiación de estas memorias se hace con frecuencia de manera poco reflexiva. Por eso, en este libro se invita a aproximarse críticamente a las propias memorias sobre el pasado considerando cómo se han recibido, de qué manera condicionan las posturas que se asumen en el presente y qué uso se hace de ellas en las interacciones cotidianas. Sin conciencia crítica no se puede desvelar hasta qué punto una persona ha podido ser o es cómplice, complaciente, indiferente, pasiva, insumisa o resistente frente a los discursos y las prácticas justificadoras de la violencia. Esta es nuestra responsabilidad como ciudadanos y ciudadanas, y nuestra oportunidad de contribuir a desactivar los relatos sociales que directa o indirectamente legitiman o normalizan la violencia.

1. ¿QUÉ ES LA MEMORIA?

La memoria es, en primera instancia, esa cualidad psicológica que nos permite recordar el pasado. Recordamos lo que hemos vivido, lo que nos ha ocurrido, lo que hemos hecho, lo que hemos sido, lo que hemos creído, lo que hemos soñado, amado o deseado, y lo que hemos aprendido. Sin memoria no podríamos tener conciencia de nuestra existencia, no sabríamos quiénes somos. Tampoco podríamos hacer planes para el futuro porque no podríamos recordar lo que nos hemos propuesto, lo que ya hemos hecho o lo que nos falta por hacer. No podríamos relacionarnos con otras personas porque no sabríamos quiénes son y qué vínculos hemos tenido con ellas. Debido a nuestra condición antropológica, la memoria se decanta en una serie de valores, creencias, actitudes y hábitos que nos permiten tomar decisiones cotidianamente. Sin memoria, cada día tendríamos que iniciar nuestras actividades de cero, tendríamos que aprenderlo todo de nuevo sin poder apoyarnos de rutinas para economizar esfuerzos.

Además de ser una cualidad psicológica, la memoria es también un fenómeno social. Tenemos memorias personales que se refieren a nuestras experiencias individuales, a nuestra biografía. Pero también disponemos de memorias colectivas que aluden a las experiencias que hemos tenido como miembros de los grupos sociales a los que pertenecemos. Estas memorias colectivas recuperan del pasado las experiencias que han marcado, más o menos decisivamente, el devenir de una comunidad. Con frecuencia, se plasman en objetos, prácticas e intervenciones del espacio público que de manera simbólica establecen lo que el grupo quiere preservar en el recuerdo, lo que se considera importante o justo conmemorar, lo que quiere afirmar de sí mismo o lo que quiere que sea reconocido por otros. El historiador francés Pierre Nora (2008) acuñó el término “lugares de memoria” para explicar cómo los seres humanos se empeñan en recuperar sus experiencias pasadas y en materializarlas en el espacio público para que así dejen huella en la memoria colectiva.

E1. Recolección y reconstrucción de fragmentos de n

¿Qué relación guardan las memorias personales con las memorias colectivas? Distintos filósofos, sociólogos e historiadores consideran que la memoria es un fenómeno colectivo, aunque sea vivida psicológicamente como individual (Ricoeur, 2003a; Halbwachs, 2004). Los seres humanos somos esencialmente seres sociales y, por ello, las experiencias colectivas y la cultura desde la que les damos sentido enmarcan lo que recordamos individualmente. Es así que lo que una persona recuerda, incluso sobre su propia vida, está mediado por aquello que las memorias colectivas incluyen y excluyen, permiten y prohíben. Cuando Ángela, la protagonista de la novela Los niños de Lemóniz (Baz, 2019), se enfrenta a su maternidad, quiere recuperar la memoria individual y colectiva de lo que ocurrió cuando ella era una niña y su padre ingeniero de la central nuclear que no llegó a ponerse en marcha debido a los atentados, secuestros y amenazas de ETA. Pero se enfrenta al no rotundo de su madre que, como otras muchas personas de su entorno afectivo, trataron de borrar, de excluir esa etapa de sus recuerdos para poder rehacer sus vidas. “Mi madre tenía veintidós años cuando yo nací, veinte menos que yo ahora. Esos años en el País Vasco habían supuesto una época muy difícil para ella. Cuando todo terminó, un silencio denso se cernió sobre aquel tiempo, que quedó encapsulado, casi olvidado para siempre. Tal vez era la única manera de salir adelante” (ibid.: 15). Dicho de otro modo, la memoria individual se construye a través de “comunidades de memoria” que definen qué recordamos y cómo lo hacemos. Por eso, personas que viven físicamente en el mismo territorio, pero forman parte de diferentes comunidades de memoria, pueden tener recuerdos personales diferentes e incluso antagónicos sobre un mismo hecho.

Algunos pensadores consideran que los dos planos de la memoria (personal y colectivo) interactúan entre sí y se influyen mutuamente. Las personas, pertrechadas con sus memorias personales, pueden llegar a modificar la memoria colectiva. Según explica Ricoeur (2003b), aunque existen muchos elementos de la memoria que están parcialmente mediados por lo social, también existen algunos aspectos subjetivos que mantienen cierta independencia y que no son enteramente definidos por el colectivo.

Tal independencia subjetiva es crucial porque, en la medida en que la persona despliega cierta autonomía frente a los dictados de su comunidad y de su cultura, puede reflexionar críticamente sobre su memoria, apropiarse libremente de lo que estime adecuado y distanciarse de lo que considere problemático. Y así, en la interacción que se establece entre subjetividad y comunidad, la persona puede ayudar a cuestionar y a modificar qué y cómo recuerdan los grupos o las sociedades. La experiencia de Lourdes Oñederra, activista tardía de la organización pacifista Gesto por la Paz, ofrece un buen ejemplo en nuestro contexto de la posibilidad de transformación de la memoria colectiva inducida por la reflexión autocrítica de las personas. En un acto de conmemoración del XX aniversario del asesinato de Fernando Buesa (exvicelehendakari del Gobierno vasco y portavoz del grupo socialista en el Parlamento vasco), Lourdes Oñederra narra cómo fue cobrando conciencia de los distintos mecanismos del silencio que permitieron a amplios sectores de la sociedad vasca, y a ella misma, marginar e invisibilizar las voces discrepantes y las experiencias de algunas de las víctimas.

Su intervención la inicia recordando un texto de Ana Rosa Gómez Moral, miembro destacado de Gesto por la Paz: “Allí estaba el terrorismo, sus ejecutores y los que les exhortaban. Allí estaban las víctimas, muchas de ellas sin más papel que morir. Allí estaba la sociedad, omisa y extraviada”.

Y en respuesta, dice Lourdes:

En esa sociedad, omisa y extraviada… estaba yo, estábamos muchos. Como sociedad, en conjunto y salvo honrosas excepciones, no hemos hecho lo suficiente, desde luego no lo hicimos a tiempo; aún hoy seguimos sin romper silencios. Hubo miedo, pero creo que muchos, muchas de nosotros no nos callamos por miedo, no al menos por miedo directo a lo que pudiera pasar; fue más bien el miedo al entorno inmediato, cedimos a la presión directa o indirecta de los compañeros de clase, de trabajo, de los parientes, de los amigos. […] Callamos […] Por el euskera, por el franquismo, por las relaciones familiares, por las de cuadrilla, por las de trabajo, porque también los otros… […] La sociedad vasca ha sido un lugar

cómodo que nos ha permitido “no meternos en líos”. Pudimos hacer como que la solución a la violencia no iba con nosotros […], se nos abotargó la conciencia. […] No hemos sido conscientes de la atrocidad, no calibramos el horror porque no estábamos con la víctima, no la veíamos, no estaba presente en nuestra vida. Sin duda, una gran parte de esta sociedad tuvo menos dificultad en percibir el sufrimiento de los presos de ETA, la injusticia de las torturas, la dureza de los exilios o el terrorismo de Estado. Eso sí formaba parte de nuestra vida. Estaba en la calle, en las paredes de los bares y en la decoración popular de las fiestas. […] ¡Cómo no compadecerse de quien espera en soledad al lado de la cama vacía de la hija, del marido o del hijo encarcelado a muchos kilómetros de distancia! Cómo no entristecerse con eso. Es bueno que sea así, seríamos monstruos si no lo fuera. Lo grave es que […] ni me acordaba ni me compadecía de esas otras madres que habían perdido al hijo asesinado, no pasaba por mi mente la imagen de esas otras camas vacías. […] Yo misma no me moví, más allá de firmar algún manifiesto colectivo y algún artículo en la prensa en euskera, no hice nada físicamente, hasta que asesinaron hace veinte años a Fernando Buesa y Jorge Díez en nuestro campus y vibraron las ventanas de mi despacho en la Facultad de Letras. […] [Solo entonces] fue cuando participé por primera vez en las concentraciones de repulsa contra ETA, la primera vez que salí a la calle con “los otros”. También es de ese año aquel manifiesto no equidistante que firmamos 140 personas del mundo de la cultura vasca contra ETA, “El silencio no es cobijo / Isiltasuna ez da aterpe”.

Este reconocimiento de la autonomía individual no debe confundirse con una visión triunfalista de la misma. La memoria colectiva tiene dinámicas y engranajes sociales que la pueden hacer muy resistente al cuestionamiento y a la transformación. Sin embargo, tampoco podemos despreciar el poder de las personas. Aunque estos procesos se desencadenen por la influencia de situaciones externas a los individuos, la transformación de la memoria necesariamente involucra el juicio reflexivo de las personas que integran esas comunidades. Precisamente de esta autonomía reflexiva depende el potencial de una pedagogía crítica

de la memoria que pueda contribuir a la construcción de una sociedad más justa en la que la convivencia se base en una gestión positiva de la pluralidad.

E2. La maleta de fragmentos de memoria Uno de los

La naturaleza narrativa de la memoria

La memoria, tanto en el plano personal como en el colectivo, tiene un carácter narrativo (Jelin, 2002; Ricoeur, 1996), es decir, está estrechamente ligada a lo que psicólogos como Bruner han caracterizado como la capacidad de "pensamiento narrativo" de las personas (2004). Esta es la capacidad de conocer la realidad y de comprender su significado mediante la construcción de relatos que articulan las vivencias y los hechos en una representación integral que los contiene, los sitúa en un contexto y les da sentido (Haste y Bermúdez, 2017).

Los relatos cuentan historias que entretejen en una trama una gran diversidad de hechos, sus actores y distintas referencias espaciales y temporales que indican dónde y cuándo ocurrieron, definiendo procesos con avances y retrocesos, con continuidades y con cambios. Pero, además de estos elementos, los relatos también incluyen distintos tipos de explicaciones sobre por qué pasó lo que pasó. Estas pueden describir los propósitos e intereses que motivaron a los actores a actuar como lo hicieron, o pueden referirse a los engranajes, mecanismos y relaciones sociales que generan dinámicas propias en una comunidad.

E3. Relato personal inicial Ahora te invitamos a inici
¿Desde cuándo existe el conflicto vasco? ¿Todavía es

Una de las cualidades más distintivas de los relatos y, por tanto, de la memoria, es que establecen vínculos entre el pasado, el presente y el futuro. La memoria no se limita a narrar lo que pasó. Explícita o implícitamente también nos dice por qué eso que pasó nos importa hoy, en función del presente que vivimos y del futuro hacia el que nos proyectamos. En distintos casos, las memorias colectivas se utilizan para reivindicar identidades marginadas o excluidas, para facilitar la reconciliación tras un conflicto social, o para sanar las heridas de un pasado traumático. En todos ellos vemos usos de la memoria en los que la reconstrucción del pasado busca responder a necesidades del presente y proponer proyectos de futuro. La memoria, entonces, hace narraciones sobre el pasado, pero son narraciones hechas en y desde el presente. Como dice el historiador Vinyes, "la memoria es una imagen contemporánea del pasado" (2018: 21). Halbwachs coincide con él en subrayar que el carácter contemporáneo de la memoria nos remite a la significación política del pasado para el presente o a su utilidad para construir el futuro (2004).

Todo lo pasado es objeto de memoria. No importa que este sea próximo o remoto. Lo que importa es que alguien lo considere relevante en el presente. Consideremos algunos ejemplos. Las comunidades afroamericanas tienen memoria social de la esclavitud. Esta se refiere a la experiencia histórica de sus ancestros, disfruta de un lugar destacado en la identidad de sus comunidades y se hace presente en los relatos de la tradición oral, en muchas de sus prácticas culturales y en el modo en que estas comunidades enfrentan las luchas actuales contra la discriminación racista. Los movimientos memorialistas chilenos nacieron inicialmente ligados a lucha por la defensa de los derechos humanos. Por ello, se enfocaron en la recuperación de la memoria de las víctimas vulneradas por la dictadura de Pinochet. Más adelante, a partir de los años noventa, pasan a primer plano los movimientos memoriales vinculados a la reivindicación de las identidades indígenas, que se ocupan de dar visibilidad a las luchas de los movimientos sociales y de los líderes y pensadores mapuches. En España, hoy, para algunas personas es importante hacer memoria de las décadas de violencia de motivación política vivida, sobre todo en Euskadi. Otras se

ocupan de hacer memoria de la Guerra Civil y de la dictadura franquista. Otros se remontan al siglo XIX para hacer memoria del surgimiento y evolución de los proyectos nacionales. Por tanto, la memoria no está constreñida a un periodo determinado.

Si la memoria puede hacerse sobre los pasados cercanos o lejanos, esto significa que no se compone solo de recuerdos de experiencias vividas. También integra recuerdos transferidos y apropiados a través de la interacción con otros. Por eso podemos decir que tenemos memorias de lo vivido y memorias heredadas. Esta es una de las cualidades del pensamiento narrativo, que nos permite hacer propio lo que originalmente nos es ajeno. Alison Landsberg (2004) habla de "memorias prótesis" como aquellas memorias de realidades no vividas que surgen del contacto con las experiencias de otros. Ahí adquieren sentido, por ejemplo, las iniciativas pedagógicas que, mediante la presencia de testimonios de las víctimas de la violencia de motivación política en las aulas escolares y universitarias, pretenden conmover, interpelar críticamente y generar empatía en el alumnado. No obstante, la generación de empatía puede resultar especialmente difícil en aquellos estudiantes para quienes el testimonio presentado por la víctima, sea de ETA o del GAL, se contrapone a la memoria dominante en sus familias y entornos. La herencia de memorias también puede tener un carácter particularmente problemático y doloroso en la transmisión intergeneracional. Por ejemplo, esto ocurre cuando las personas se enfrentan a la cuestión de qué contar a sus hijos o nietos de lo sucedido y de su participación en esa historia, o cuando las personas jóvenes empiezan a descubrir o a enterarse de "secretos de familia" celosamente guardados o a dar sentido a detalles de su memoria que habían permanecido inconexos o latentes. Tras el Holocausto nazi, familias cuyos progenitores habían tenido una participación directa o indirecta en lo ocurrido se lo ocultaron a sus hijos e hijas por una mezcla de miedo y vergüenza. La protagonista de la novela La casa alemana (Hess, 2019) muestra con crudeza los sentimientos que la embargan cuando averigua que sus padres eran cocineros de las SS en Auschwitz, que su casa estaba dentro del campo de concentración y que el olor que ella tenía profundamente grabado en su memoria era el que producía el humo procedente de los hornos crematorios. Estos descubrimientos provocan en la protagonista un cuestionamiento radical de sí misma al haber

recibido una memoria familiar desfigurada, sesgada, que le hace sentir que la identidad que había construido hasta entonces no le corresponde.

La construcción social de la memoria

Si la memoria puede ser sobre lo vivido y sobre lo heredado, es porque la memoria no descansa simplemente en una labor de recuerdo, sino también en una labor de re-presentación e interpretación. Como hemos dicho, la memoria resulta del esfuerzo de personas o colectivos que en el presente re-presentan el pasado, es decir, que se lo vuelven a presentar a sí mismos o a otros con el propósito de comunicar algo significativo. Por ello decimos que la memoria es una construcción social, es una fabricación intencionada que, a partir de las preguntas e intereses que alguien tiene en el presente, procesa recuerdos vividos y adquiridos. El hecho de que la memoria sea interpretativa no la desacredita. La interpretación es un rasgo fundamental de muchas formas de conocimiento. Sin embargo, sí implica que debe ser entendida como una construcción social y que debe ser analizada como tal. En primer lugar, porque tal carácter interpretativo pone en evidencia su dimensión política y moral de la memoria. Tal y como sostiene Enzo Traverso, "Si bien toda memoria contiene una imagen y una representación del pasado, es el presente el que le otorga sus declinaciones y sus moralidades" (2007: 73). Es decir, los pasados representados en la construcción social de la memoria han sido filtrados en consonancia con ciertas sensibilidades morales, políticas y culturales que definen qué y a quiénes recordar, qué lecturas hacer y qué lecciones extraer. Las interpretaciones del pasado y las conexiones que se establecen con el presente no siempre son adecuadas desde la perspectiva histórica; por ello, más adelante hablaremos sobre la importancia de "historizar la memoria".

Si la memoria filtra, los relatos que construye contienen solo una selección de todos los hechos, experiencias e interpretaciones posibles. Cada definición de lo que se incluye y de lo que se destaca en una narrativa supone también la definición, más o menos explícita, de lo que excluye, de lo que se desplaza del centro a los márgenes de la historia y de lo que se silencia. Se recuerdan unos

hechos y no otros, se reconoce la agencia, la perspectiva y la voz de algunos actores y no de otros. De aquellos actores incluidos, algunos son considerados como honorables y otros como villanos; algunas de sus motivaciones se juzgan como honorables y otras como perversas; algunas de sus creencias y acciones se someten a cuestionamiento, y otras se libran de él porque están profundamente normalizadas en la vida cotidiana.

E4. Contraste de memorias personales y memorias co
Vuelve a leer las letras de las canciones e intenta int

Sarri sarri (Kortatu, 1985)	No hay tregua (Barricada, 1986)
No sé qué pasa últimamente que la gente ha empezado a bailar mucho [illegible]	Es el juego del gato y el ratón mucho [illegible]

Maldito duende (Héroes del Silencio, 1991) Ausencia (soneto de Lope de Vega interpr

He oído que la noche es toda magia y quedarse, y con quedar partirse, Y

Ir y quedarse, y con quedar partirse

el duende te invita a soñar

Malen (Ken Zazpi, 2001)	Sirenas (La Oreja de Van Gogh, 2020)
Amatxo, si sigues llorando y mojan[illegible]	Quiero contarte qué pasó [illegible]
El pasado está tan lejos y tan cerca, [illegible]	E[illegible]

En la memoria, los procesos de selección tienen una base natural, psicológica. La forma más primaria de selección es el olvido. Para que la memoria pueda recordar, también debe olvidar. Tan insoportable es no poder recordar como recordarlo todo. Las personas que sufren enfermedades neurodegenerativas como el alzhéimer pierden la capacidad de recordar, y ello les hace sentirse despojadas de su identidad, de lo que fueron y de lo que son, de su capacidad para relacionarse con otras porque no saben quiénes son ni qué relaciones tienen con ellas, y la capacidad de comunicarse cognitiva y emocionalmente. La profunda y poética canción que La Oreja de Van Gogh dedica a esta enfermedad refleja el drama de las personas que la sufren y cómo sus más allegados se convierten en la única ancla que les proporciona cierta seguridad en un mar de creciente incertidumbre, desconcierto y temor:

[…] Tú que recogías las hojas que mi otoño dejó

Tú que interpretabas mis penas con un poco de humor

Tú que despejabas mis dudas con el viento a favor

Y ahora va colándose el frío del invierno en tu voz

Tú mi estrella despistada en la noche

Tú que aún brillas cuando escuchas mi voz

Estoy contigo, estoy contigo

Y cuando sientas que tus manos no se acuerdan de ti

Y que tus ojos han borrado el camino

Estoy contigo, estoy junto a ti. […]

Pero igual de dramático puede ser recordarlo todo o no poder olvidar. Si tuviéramos que recordar todo lo vivido, no tendríamos tiempo de vivir. Así le ocurría a Funes el memorioso en el cuento de Borges. Ireneo Funes, un joven de 19 años, decía que, antes de su accidente en el que en una tarde lluviosa resbaló en un azulejo, "había sido lo que son todos los cristianos: un ciego, un sordo, un abombado, un desmemoriado". Al caer —cuenta Borges—, perdió el conocimiento, y cuando lo recobró "el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido", "Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero". "En efecto, Funes no solo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado". Sin embargo, tras describir esta memoria prodigiosa, Borges concluye con la sospecha de que Ireneo Funes "no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos" (Borges, 1944).

Más allá del terreno individual, en el plano social, el olvido y la selección de los contenidos de la memoria nos plantea una serie de interrogantes sobre quién y cómo se decide lo que se recuerda y lo que se olvida, en función de con qué intereses lo hace y qué consecuencias tiene. Porque el olvido y la selección de los recuerdos pueden obedecer a distintas formas de manipulación o de dominación.

La memoria herida

Una parte importante de la memoria se ocupa de preservar el recuerdo de saberes y prácticas sociales vinculadas al patrimonio cultural de las comunidades. Por ejemplo, hacemos memoria de las costumbres gastronómicas, de la lengua, de las pautas de crianza de los hijos e hijas, de distintas artes y oficios, de fiestas y bailes populares que valoramos positivamente como parte de nuestras tradiciones culturales y no queremos que caigan en el olvido. No obstante, las personas también recordamos experiencias individuales y colectivas de sufrimiento, de discriminación y de vulneración de nuestros derechos. No en vano, buena parte de los debates contemporáneos en torno a la memoria nacen tras Auschwitz, un auténtico laboratorio del mal radical.

En contextos de conflictividad y de violencia sociopolítica, la memoria se vincula con este tipo de acontecimientos y de procesos de orden social y político que tienen lugar en lo que Jelin describe como “situaciones límite” (2002). Al hacer memoria de estas situaciones, se activan en la conciencia de las personas procesos de reflexión subjetivos sobre las experiencias vividas o heredadas y acerca de los vestigios simbólicos y materiales que los hechos violentos han dejado en su entorno. Ricoeur dice que la memoria de estos pasados violentos es siempre una memoria herida (2003a), estrechamente ligada al recuerdo de acontecimientos que generaron un trauma social y al reconocimiento de sus víctimas. Pero tal memoria, sobre todo cuando es obra de las propias víctimas, no se reduce al recuerdo de los procesos de victimación, sino que recupera y celebra también las luchas que emprendieron, en solitario o de manera organizada, para cuestionar, resistir, y transformar dichas injusticias. Por eso, la memoria se ha convertido en un campo prioritario de reivindicación de las víctimas y de sus derechos a la verdad, a la justicia, a la reparación y a la no repetición.

Frente a estas memorias dolorosas emerge en las personas una tentación de pasar página, para poder encarar el futuro libre de ataduras con el pasado y sus traumas. Y aquí nos encontramos de nuevo con el complejo panorama del olvido y de los variados mecanismos de selección de la memoria. Por un lado, podemos reconocer la necesidad de los individuos, en su vivencia personal, de pasar página para retomar la vida que los actos de violencia contra ellos mismos o sus personas cercanas interrumpieron. Pero en los testimonios de muchas víctimas encontramos que pasar página no es olvidar, sino, más bien, tomar distancia de los recuerdos del pasado traumático para cambiar la relación que se tiene con ellos. En este caso, pasar página no es un acto de desmemoria, es un acto de memoria reflexiva. Las víctimas, sin quererlo, han tenido que leer esas páginas del pasado violento con extremo detalle. Solas o arropadas por otros han tenido que procesar sus impactos y legados. Sin excepción, siempre dicen que, aunque quisieran, no podrían olvidar. Se trata de un "pasado que no pasa". Por ello, pasar página en el libro de la memoria herida podría entenderse más bien como el gesto que se hace al cerrar un capítulo para iniciar otro; otro que, aunque reconozca la presencia del pasado en el presente, se empeña en su transformación.

También las comunidades que han sufrido procesos de conflictividad violenta pueden sentir la necesidad de desactivar las tensiones sociales y de sanar las heridas colectivas, y, en este sentido, ciertas maneras de pasar página pueden contribuir a la construcción de una convivencia plural en la que la solución razonada de las disputas tenga cabida. Sin embargo, en la apelación recurrente a la necesidad social de pasar página también encontramos las preocupaciones y los esfuerzos de distintos colectivos e instituciones que buscan desactivar aquellas memorias que se empeñan en mantener vivo el recuerdo de los pasados violentos, y con ello los debates públicos sobre la verdad y la injusticia de lo ocurrido, y la reivindicación de los derechos de sus víctimas. En casos así, la idea de pasar página es un acto de olvido instrumental, una intención de desmemoria irreflexiva y, acaso también, antirreflexiva. Entonces, la propuesta de pasar página despierta varios interrogantes en torno a la cuestión de quién y cómo se determina cuándo pasar página, qué páginas pasar y cuáles seguir leyendo. Es decir, ¿quién y con qué criterios decide qué del

pasado se deja a merced del olvido y qué se recuerda? Y de aquello que se recuerda, ¿qué se conmemora y qué se celebra?

Estos interrogantes ponen de manifiesto que la idea de pasar página en el plano social es, fundamentalmente, una cuestión ética y política que merece una atención cuidadosa. Por un lado, porque pasar página supone tomar decisiones y hacer selecciones que están fundadas en posicionamientos, con frecuencia ideológicamente condicionados, que deben ser debatidos, evaluados y adecuadamente justificados. Por otro lado, porque estas decisiones y selecciones tienen consecuencias que afectan de manera diferente a distintos actores y, en consecuencia, deben ser adecuadamente identificadas y tratadas.

No podemos evitar preguntarnos quiénes necesitan olvidar y ser olvidados, y quiénes necesitan recordar y ser recordados. Por ejemplo, muchas víctimas reciben el empeño social de pasar página más como un acto de revictimación que como un acto de compasión. La mayoría de las víctimas no quieren olvidar ni ser olvidadas. Demandan que se repare lo reparable y se haga memoria de lo irreparable (Mate, 2009a). Con ello, pretenden combatir el afán de los victimarios de borrar cualquier vestigio de sus crímenes y de su afán por legitimarlos. Pero también buscan que el reconocimiento público de la injusticia sufrida funcione como mecanismo de reparación. Como Mate recuerda, Walter Benjamin se hace eco de estas demandas y las teoriza insistiendo en la importancia, por un lado, de luchar contra la muerte física y la muerte simbólica de las víctimas y, por otro, de consagrar la memoria como un derecho de las víctimas y un deber de la sociedad hacia ellas. Su reflexión insiste en que antes, durante y después de los asesinatos, los discursos invisibilizadores resultan muy productivos para los fines criminales y su banalización (Mate, 2009b: 115). Recuérdese la célebre frase de Himmler a propósito de la “solución final”: “Es una página gloriosa de nuestra historia que nunca ha sido escrita y que jamás lo será” (Levinas, 2012: 131). A su vez, el “deber de memoria” se convierte en un imperativo de justicia íntimamente ligado al grito de las víctimas supervivientes. “Nunca más”, el principio de la no repetición de la barbarie, demanda denunciar el mal cometido, su injusticia, y mantener viva la memoria de las víctimas.

Dejando de lado algunos olvidos sensatos, la historia nos muestra, repetidamente, que el olvido puede operar como una efectiva estrategia para blanquear el pasado y librarse así de asumir responsabilidades. Es decir, permite editar la memoria de tal manera que la ignorancia social ponga a buen resguardo los beneficios y privilegios cosechados al calor de la práctica de la violencia, pero que una conciencia crítica podría impugnar. Por ello, la reflexión ética debe preguntarse: ¿qué tipo de futuro puede ser imaginado si ciertos rastros del pasado se eliminan de la conciencia pública? Esta no es una cuestión menor. Muchos de los legados y de los costos sociales de los pasados violentos permanecen indelebles en las relaciones sociales del presente, pero, al pasar página, se normalizan en la conciencia desactivando la reflexión crítica sobre los mismos (Bermúdez, 2021). Por tanto, y aunque la memoria pueda resultar dolorosa, debemos ser cautos cuando se nos invita a pasar página, y más cuando esa invitación tiende a convertirse en política pública que impone formas irreflexivas de recuerdo y olvido y que hace flaco favor a la democracia.

2. RELACIÓN ENTRE MEMORIA E IDENTIDAD

Los relatos en los que se organiza la memoria nos permiten contarnos a nosotros mismos, o contar a otros, qué paso en nuestro entorno, cuáles fueron nuestras experiencias de esos hechos que "nos ocurrieron" y quiénes fueron copartícipes de las mismas, es decir, quiénes son nuestras comunidades de referencia. Por eso, la memoria juega un papel fundamental en la producción social de las identidades (Jelin, 2002).

Los relatos generan una idea de pasado común del que somos parte y que nos pertenece. Es decir, por un lado, se construye una categoría y un sentido del "nosotros" que hace que como individuos nos podamos sentir integrados en una comunidad a la que "pertenecemos". Así, nuestra existencia personal se vincula a algo mayor que nos proporciona un sentido de trascendencia (Luckmann, 1989: 93-94). Por otro lado, la memoria otorga al individuo y a su comunidad un pasado que les pertenece. Mediante esta apropiación del pasado, obtenemos un patrimonio que debemos proteger y mantener vivo; y conseguimos también una experiencia colectiva pasada que podemos invocar como fundamento justificador del significado que le damos a nuestras experiencias en el presente y a las decisiones que tomamos frente a ellas. Esta dinámica de la identidad y la pertenencia a un "nosotros" más amplio está en la base de la construcción de las memorias heredadas, de las que hemos hablado anteriormente. En la medida en que los relatos narran las cosas que le ocurrieron a "mi gente", aunque a mí no me hayan ocurrido en primera persona, las puedo asumir como propias. Eso que le pasó a mi comunidad de referencia es como si me hubiese sucedido a mí.

Además, la memoria proporciona un sentido de coherencia y de continuidad que es necesario para sostener la identidad. Aunque en nuestras vidas se produzcan cambios más o menos significativos, la memoria colectiva le otorga a nuestra biografía diversos ejes o hilos de continuidad que le dan sentido. Las comunidades de memoria

también buscan establecer un hilo de continuidad identitaria entre pasado, presente y futuro que haga que los acontecimientos que se producen hoy se relacionen íntimamente con los núcleos fundantes de su comunidad en el origen de los tiempos. Estos sirven tanto ayer como hoy para definir el contorno del "nosotros". En las identidades étnico-nacionales se insiste mucho en el mito del origen común, en una serie de referencias, con mayor o menor credibilidad histórica según los casos, que sirven de instrumento de cohesión. Se insiste también en el vínculo con un territorio concreto, considerado como la tierra de los antepasados, bajo claves como "es allí de donde somos" y "somos suyos en la misma medida en que ella es nuestra":

El pueblo y el territorio tienen […] que pertenecerse mutuamente […] la tierra en cuestión no puede estar en cualquier parte, no se trata de cualquier extensión de terreno […] debe ser el territorio histórico, la patria […] la cuna de nuestro pueblo […]. La patria se convierte en la depositaria de recuerdos históricos y asociaciones mentales; es el lugar donde "nuestros" sabios, santos y héroes vivieron, trabajaron, rezaron y lucharon (Smith, 1997: 8-9).

Como hemos visto, la memoria define quiénes somos. Pero, al hacerlo, también define qué nos hace similares y diferentes a otras personas. La definición del "nosotros" siempre se hace en contraste con un "los otros" a los que, de manera más o menos acertada o estereotipada, se les asignan determinadas características, cualidades, defectos, motivaciones, etc. Por eso, la identidad y la memoria tienen un carácter dialógico, ya que se fraguan y se desarrollan en un doble proceso de reconocimiento y de contraste de sí mismo y del "otro":

La pulsión identitaria o instinto de pertenencia es un fenómeno primario, un instinto tan básico como el alimento o la procreación, una percepción de sí mismo como grupo que se refleja narcisísticamente en el espejo de un "nosotros" y se define frente a los "otros" (Rubert de Ventós, 1994: 141).

Hasta ahora hemos descrito los mecanismos fundamentales de la relación entre memoria e identidad. Son mecanismos potentes, con una notoria capacidad de establecer las ideas, valores y costumbres que nos caracterizan y que definen las relaciones que establecemos con otros. Tienen el poder de regular las creencias, actitudes y conductas individuales, y de sostener la unidad y la coherencia de las comunidades. Sin embargo, también es importante entender que la memoria y la identidad no son fijas e inamovibles. En realidad, son mucho más complejas y fluidas; y no siempre resultan tan ordenadas y coherentes como a primera vista pudiera parecer. Reconocer este dinamismo y el "desorden" que puede generar es fundamental a la hora de aproximarse críticamente a la memoria.

Dentro de cualquier grupo que se define en términos de un "nosotros", surgen diferenciaciones que destacan rasgos particulares de los subgrupos que lo conforman. Así como la memoria sirve para enfatizar lo que es común, también permite destacar la diversidad. Puedo reconocer mi pertenencia a un grupo determinado (por ejemplo, sentirme vasca) y, a su vez, reconocer también mi vinculación con otros grupos (por ejemplo, identificarme como mujer, trabajadora, militante de un partido político, activista de movimientos globales como el feminismo o el ecologismo, etc.). De este modo, la memoria puede ayudar a mostrar de qué manera yo, como persona, encajo y formo parte de una comunidad o colectivo mediante un doble proceso de inclusión, que me hace sentirme miembro del grupo, y de contraste, porque muestra mi singularidad. Esto se debe al carácter situado de la memoria, que se construye a partir de la diversidad de experiencias que tenemos en contextos complejos en los que entran en juego elementos como el género, la etnia, la nacionalidad, la cultura, la religión, etc. Todo ello muestra que las identidades personales son múltiples y dinámicas, y que las colectivas pueden ser plurales si reconocen y estimulan esta diversidad. Provocativamente, Rubert de Ventós enfatiza que

para bien y para mal, nuestra singularidad más íntima nos es dada a través de una pertenencia colectiva […] familiar, racial, ciudadana, sexual, gremial […] si estas identidades son, por un lado, las que

constituyen la base de nuestro pluralismo interior, son también, por otro, las que nos permiten reconocer y respetar el pluralismo real del mundo en que vivimos (Rubert de Ventós, 1999: 39).

Hemos dicho que la memoria nos permite definirnos por contraste con los “otros”, pero esos otros también son complejos y diversos entre sí. Esta diversidad hace que, al relacionarnos con ellos en distintos momentos y circunstancias, le otorguemos más o menos relieve a unos u otros ingredientes de nuestra propia identidad, es decir, que modulemos cómo nos presentamos en función de con quién estamos interactuando, qué es lo que está en juego en esa relación y qué es lo que pretendemos “negociar” con él. Por ejemplo, si me encuentro polemizando con un grupo de ideología muy conservadora, puedo defender unas posiciones sobre el feminismo que yo misma podría someter a crítica cuando estoy participando en un debate sobre la agenda feminista de una organización a la que pertenezco. De manera similar, muchas personas residentes en Euskadi, y que no necesariamente sostienen posiciones nacionalistas, cuando viajan a otros lugares de España se pueden sentir más vascos de lo que nunca se han sentido mientras están en casa.

La memoria es, en esencia, un campo en el que se ponen en juego relaciones de poder. Si la memoria sirve para definir quiénes somos, cómo actuamos y cómo nos relacionamos entre nosotros y con los otros, es evidente que su gestión puede incidir de distintos modos en el desarrollo de los procesos sociales y políticos. El pasado siempre es fuente de legitimidad para la creación de proyectos políticos. La memoria colectiva es un dispositivo útil y frecuentemente utilizado para construir relatos hegemónicos que soportan regímenes establecidos. El ejemplo más claro lo tenemos en su papel en la construcción y justificación del discurso del Estado-nación.

Los costos éticos de las memorias manipuladas

Todos estos "usos" de la memoria en la construcción de las identidades son, en muchos sentidos, necesarios y beneficiosos tanto para los individuos como para las comunidades. Sin embargo, no debemos perder de vista los riesgos que pueden surgir de la manipulación de la memoria. Tzvetan Todorov nos advertía sobre los usos y abusos de la memoria (2000), cuyas consecuencias son particularmente graves en contextos conflictivos cuando las memorias se refieren a pasados violentos y cuando las comunidades están atravesadas por relaciones de poder especialmente asimétricas.

La relación que establecemos entre la memoria y la identidad puede ser más o menos reflexiva o irreflexiva, lo que a su vez hará que la memoria sea más veraz, abierta, tolerante e inclusiva o, por el contrario, más mitificada, dogmática, intolerante y excluyente. A través de la memoria podemos construir identidades relativamente autónomas, es decir, asumidas y construidas con la libertad que le es posible a un individuo irremediablemente inmerso en una cultura. Pero también podemos construir identidades heterónomas o heterodesignadas. Mediante la memoria se comunican roles, funciones, valores y expectativas que imponen una cierta identidad que las personas deben asumir sin cuestionamiento alguno porque así lo demanda una tradición, un proyecto político o una autoridad religiosa o militar. La metáfora de la "horma", utilizada por Amelia Valcárcel (2000), nos puede ayudar a ilustrar lo que estamos diciendo. La horma de un zapato era una pieza de madera que se introducía en el calzado para asegurar que este no perdía la forma con el paso del tiempo, las inclemencias meteorológicas, etc. De forma similar, determinados relatos de la memoria parecen servir como hormas que fijan las identidades, que las esencializan y, por tanto, dificultan su transformación, generando y alimentando procesos de discriminación. La horma puede servir tanto para definir al individuo o al "nosotros" como para conceptualizar al

“otro” y establecer la distancia insalvable que se debe mantener respecto de él. La horma funciona como un mecanismo de “ablación de la memoria”. Al imponer una memoria, borra otras, todas aquellas que no se ajustan, que no encajan fácilmente o que deforman la horma. Histórica y socialmente, el peso de la horma es especialmente visible en una manera de entender las identidades de género profundamente marcadas por el patriarcado. Así se visibiliza en la denuncia que Najat El Hachmi (2019) realiza sobre la concepción de la identidad de las mujeres en las fórmulas más conservadoras del islam:

El honor lo impregnaba todo, aunque no se admitiera explícitamente. Las mujeres éramos sus depositarias, las que debíamos demostrar con nuestra conducta si éramos o no como había que ser y, aún más importante, nuestro comportamiento era la prueba del valor de nuestra familia. El honor de los hombres residía en nuestros cuerpos, nuestra sexualidad y nuestro comportamiento […]. Nosotras éramos las principales depositarias de ese algo indefinido y abstracto que era las cosas como deben ser. Lo recibimos todo a la vez y mezclado: religión, costumbres, cultura, tradición, etc. No íbamos al colegio ni teníamos acceso a los libros fundacionales de la religión de nuestros padres, por lo que no podíamos saber si lo que nos contaban formaba realmente parte del mensaje presuntamente revelado por Dios o bien era una tergiversación (El Hachmi, 2019: 39-40).

Uno de los mecanismos de manipulación consiste en fijar la memoria en uno solo de los rasgos de la identidad de una comunidad, al que se le atribuye un carácter esencial y fundamental para la definición de su identidad, de su origen y de su supervivencia. De este modo, la memoria y la identidad sirven de ejes en torno a los cuales se forman comunidades cerradas y autorreferenciadas, inmunes a cualquier interpelación externa. Estas comunidades pueden configurar un hábitat propio, una especie de microcosmos en el que la persona desarrolla toda su existencia cotidiana y se relaciona solo con aquellas personas que comparten y nutren su modelo de interpretación de la realidad. Así lo muestra el

siguiente ejemplo sobre una determinada manera de entender y de vivir la identidad nacional vasca: “yo cogía el periódico a una quiosquera que era de HB, en el autobús que iban mis hijos a la ikastola el conductor era de HB, las andereños de la ikastola también” (cfr. Arriaga, 1997: 120).

En sus fórmulas más extremas, las identidades no reflexivas pueden desembocar en lo que el escritor Amin Maalouf caracteriza como “identidades asesinas”. En ellas, la perspectiva esencialista y monolítica hace que ese rasgo destacado se convierta en fuente de antagonismo y de confrontación con los “otros”, que son vistos como amenaza para la supervivencia de la propia comunidad y, por tanto, como merecedores de castigo, cuando no de ser eliminados:

la concepción del mundo […] que reduce la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala en los hombres una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora […] y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen. […] Los que pertenecen a la misma comunidad son “los nuestros”; queremos ser solidarios con su destino […] si los consideramos “timoratos”, los denunciamos, los aterrorizamos, los castigamos por “traidores” y “renegados”. En cuanto a los otros, a los que están del otro lado de la línea, jamás intentamos ponernos en su lugar, nos cuidamos mucho de preguntarnos por la posibilidad de que […] no estén completamente equivocados, procuramos que no nos ablanden sus […] sufrimientos, las injusticias de que han sido víctimas. Solo cuenta el punto de vista de “los nuestros” (Maalouf, 1999: 43-44).

El diario de Ana Frank (2001) nos ofrece un ejemplo elocuente. Durante su cautiverio, Ana narró con impresionante agudeza el triple proceso de negación y de extrañamiento del “otro” que el nazismo estaba provocando respecto de la minoría judía en distintos países europeos, no solo en Alemania: primero, la segregación, materializada en las conversiones en masa y en el aislamiento en guetos (“no podéis vivir entre nosotros como judíos”); segundo, la expulsión y deportación hacia los campos de concentración (“no podéis vivir entre nosotros”), y

tercero, el genocidio y el exterminio ("no podéis vivir").

En Euskadi encontramos casos similares de memorias que invitan a matar. Por ejemplo, la distorsionada interpretación que ETA y su entorno político hicieron del gudari de la Guerra Civil, para establecer una continuidad entre este y los propios militantes de la organización armada. Mediante ese vínculo se enfatizaba la santidad de un valor supremo (la liberación de Euskadi), y de este modo la fe en la causa transformaba el sentimiento de culpa ante la inmoralidad del asesinato en acto revolucionario necesario. Esta convicción se sintetizaba en una expresión que se hizo terriblemente popular en estas tierras: "morir por Euskal Herria, matar por España" (Sáez de la Fuente, 2002: 179).

La memoria como espacio de disputa, resistencia y transformación social

Cuando las lógicas dogmáticas y fundamentalistas de la memoria se aplican al propio grupo, surge la figura del hereje, del traidor. Se designa como traidores a quienes cuestionan o erosionan la horma con la que se determina cómo se debe entender la identidad, cómo se debe comprender el pasado y el presente, cómo se debe actuar y qué tipo de futuro se debe construir. En consecuencia, el traidor es excluido de las fronteras comunitarias, bien mediante la muerte simbólica, que ocurre cuando se le borra de la memoria o se le desfigura, o bien a través de la aniquilación física. En el caso vasco, un ejemplo paradigmático es el de María Dolores González Katarain (Yoyes), que se convirtió en la primera mujer en llegar a la cúpula de ETA militar en la segunda mitad de los setenta. Tras la deriva militarista de la organización armada, decidió abandonarla discretamente y pasó unos años en México, donde estudió, se casó y tuvo un hijo. Años después, en octubre de 1986, Yoyes fue asesinada, a manos de José Antonio López Ruiz (Kubati), en presencia de su hijo de corta edad en Ordizia, su pueblo natal, durante las festividades de la localidad. El atentado se produjo tras sufrir un duro proceso de acoso y de estigmatización que reflejaban las pintadas en las que se podía leer: “Yoyes, chivata”, “Yoyes, estás muerta” o “Yoyes, traidora”. ETA alimentó ese imaginario al publicar un comunicado en el que la acusaba de traicionarse a sí misma y al pueblo vasco. Bien distinto era el pensamiento de Yoyes. Denunciaba con dureza la espiral militarista de la organización armada y el soporte legitimador que su entorno político le proporcionaba, y ante el cerco al que se sentía sometida, renegaba del maniqueísmo que subyace a las palabras héroe y traidor y de la instrumentalización y deshumanización de su figura, tanto por parte del Estado como por parte de ETA y de su entorno:

La gente crea mitos para bendecir o condenar […]. En ese mito, la persona de carne y hueso que es su sustrato, no existe más que como tal sustrato, no es humana […] ¿Cómo voy a apoyar a un HB convertido en payaso de un militarismo de corte fascista? ¿Cómo me voy a identificar con dirigentes que lo único que hacen es aplaudir los atentados de ETA y pedir más muertos? […] Ni pertenecía a ninguna colectividad organizada desde hacía muchos años, ni me he pasado al enemigo de ETA con el que se insiste en relacionarme hasta muy recientemente, unos con la idea de realzar lo que consideran su "triunfo" y otros al parecer llevados por la corriente (Yoyesen Lagunak, 1996: 64, 66-67 y 70).

Frente a las identidades y las memorias manipuladas surge también otra importante figura, la de las personas "desobedientes" o "insumisas". En el devenir histórico, muchas personas y comunidades han luchado con distintas estrategias para erosionar la horma e identificar sus propios modelos de referencia identitaria. Lo han hecho, por ejemplo, mediante la búsqueda de eslabones perdidos u ocultados de la memoria colectiva o mediante el acercamiento a los relatos de los "otros" que con relativa frecuencia se han demonizado. La propia Ana Frank mostró en su diario las actitudes heroicas cotidianas y muy arriesgadas de las personas que les cuidaban a ella y a su familia, actitudes y comportamientos que, a su juicio, no debían ser olvidados:

En Holanda hay muchas organizaciones clandestinas […] que falsifican documentos de identidad, dan dinero a personas escondidas, preparan lugares para usar como escondite o dan trabajo […] es admirable la labor noble y abnegada que realizan estas personas que, a riesgo de sus propias vidas, ayudan y salvan a otros […]. Esto es algo que nunca debemos olvidar: mientras otros muestran su heroísmo en la guerra o frente a los alemanes, nuestros protectores lo hacen con su buen ánimo y el cariño que nos demuestran […]. Hay que andarse con muchísimo cuidado para que los alemanes no se enteren de semejantes osadía (Frank, 2001: 105).

La figura de los “insumisos” ha sido particularmente trabajada por Tvetan Todorov (2016). A este autor le motivaba su obsesión por profundizar en las ambivalentes y contradictorias relaciones entre ética y política mediante las memorias ejemplares de vidas de resistencia moral, no violenta, al orden dominante (2000: 21-22).

¿Cómo no darse cuenta de que […] muchísimas personas siguen actuando teniendo en cuenta el principio moral básico formulado así por Emmanuel Levinás: “El único valor absoluto es la posibilidad humana de dar prioridad al otro sobre uno mismo”? […] El rasgo común de todos los personajes, cuyo destino relato, es que se negaron a someterse dócilmente a la coacción, que son insumisos. […] Frente a la injusticia, a la opresión y al terror, estas personas se oponen no recurriendo a una violencia equivalente, no responden al mal con el mal, sino que desplazan el enfrentamiento a otro plano. De esta manera, escapan del maniqueísmo y de la confrontación violenta, del deseo de aniquilar al enemigo (Todorov, 2016: 27 y 31).

Una de las figuras que destaca es la de Germaine Tillion, que encarna un ejemplo de resistencia activa en la Francia ocupada por los nazis. Desde su juventud más temprana se mostró radicalmente en contra de las ideologías totalitarias. Tras un viaje a Königsberg en 1933, subrayó que las doctrinas racistas que se estaban difundiendo en la universidad eran estúpidas y atroces. Tampoco sentía simpatía por el comunismo soviético:

Para mí, la resistencia consiste en decir no. Pero decir no es una afirmación. Es muy positivo, es decir no al asesinato y al delito. No hay nada más creativo que decir no al asesinato, a la crueldad y a la pena de muerte (Todorov, 2016: cita de Germaine Tillion con la que comienza el libro).

Tras vivir inmersa unos años en Argelia por su profesión, cuando volvió a Francia se encontró con la derrota de la República y la creación del régimen colaboracionista de Vichy de la mano del ultracatólico mariscal Petain. Enseguida optó por sumarse a los sectores políticos de la Resistencia. En 1943 fue deportada al campo de concentración de Ravensbrück. Y muy pronto comenzó a escribir como un mecanismo para preservar en la memoria las atrocidades cometidas por los nazis y sus estrategias de resistencia frente a ellas. Para poder hacerlo se escondía. Sus compañeras vigilaban para que los guardias no la encontraran de cuclillas detrás de un cartón, desoyendo la llamada al trabajo, y rehuyendo las agotadoras tareas que no le hubieran permitido conservar sus fuerzas —también eso era un acto de resistencia—. Profesora en activo hasta finales de la década de los setenta, Tillion concentró su acción resistente, con la publicación de Ravensbruck (1973), en contrarrestar la desinformación de los llamados revisionistas, es decir, de quienes negaban a los campos nazis toda voluntad criminal y la existencia misma de las cámaras de gas (Marti, 2008).

El caso de Tillion ilustra la continuidad que puede darse entre la resistencia en la acción política desde la defensa de la dignidad y de los derechos humanos de las personas y su preservación a través de una memoria ejemplar (Todorov, 2016) que se empeña en ser celosa con la verdad de lo acontecido en los relatos sociales que se construyen sobre el pasado y que pueden servir para orientar el presente y el futuro. Salvando las distancias contextuales, la figura del cantautor vasco Imanol, quien pasó de militar en la ETA del tardofranquismo a ser perseguido por la organización armada tras sus conciertos y actos públicos en contra de la violencia —por ejemplo, con motivo del asesinato de Yoyes—, nos muestra el vínculo entre la resistencia en la acción política y la construcción de canciones que, al confrontar la manera en que determinados discursos públicos justificaban la violencia, contribuyó a movilizar una memoria crítica respecto del uso de la misma. En 1989 se celebró en el estadio de Anoeta (San Sebastián) el acto “Todos contra el miedo”, en contra de las amenazas de ETA, en el que participaron un sinnúmero de cantautores, varios bertsolaris y artistas, así como 180 expresos de ETA, quienes firmaron un

comunicado en apoyo a Imanol en el que rechazaban el "pensamiento obligatorio" de la organización armada.

La noción de esperanza que se visibiliza en los testimonios de Tillion y en el espíritu del concierto en apoyo a Imanol converge con las reflexiones de Hannah Arendt en su obra Hombres en tiempos de oscuridad, cuando insistía en que

incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y en sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra (Arendt, 2008: 11).

Las figuras de los traidores y de los insumisos se encarnan en personas rebeldes que disputan las imposiciones de la memoria y de las identidades colectivas, pudiendo generar así transformaciones importantes en ellas. Este fenómeno se da también en distintos movimientos sociales (obreros, feministas, indígenas, pacifistas, etc.) que reivindican la memoria de grupos sociales excluidos o subordinados para poner en entredicho la verdad y la justicia de los relatos establecidos, con frecuencia caracterizados por el olvido, la exclusión, la dominación y el silenciamiento. Hacia dentro, esta confrontación resulta muy importante para la vida interna de los movimientos sociales que necesitan afirmar y reivindicar sus pertenencias e identidades con el fin de fortalecer a sus propias comunidades. Hacia afuera, la disputa también es muy relevante para visibilizar o construir relatos alternativos que transformen la conciencia y la cultura pública respecto del pasado (Assmann, 2008). Este propósito de impugnación es el que trasluce la memoria de resistencia cívica que encarnó el movimiento Gesto por la Paz en Euskadi con sus concentraciones públicas contra la violencia (1985-2013):

La soledad que pudimos sentir en muchos momentos quedaría ampliamente compensada si esa gran parte de la sociedad que nunca se movilizó contra el terror viera, en el edificio de hoy, aquella tímida ventana que, un día, abrimos un puñado de personas para hacer posible que corriera el aire de la libertad en un mundo asfixiado por la intimidación, si hubiera acabado por hacer suya alguna de nuestras metáforas para la paz y, sobre todo, si esa comprensión pasara a formar parte de lo mucho que aún hoy queda por hacer (Gómez Moral, 2013: 7-8).

La transformación de la memoria colectiva se logra en la medida en que los nuevos relatos propuestos por los movimientos sociales visibilizan hechos históricos que han sido ocultados, simplificados o deformados; incluyen actores que antes habían sido excluidos o marginados; representan a estos actores de forma más compleja y presentan los contextos sociales en los que sus creencias y prácticas cobran sentido; y cambian el modelo de representación de las relaciones entre los actores, de modo que sectores secularmente marginados reciben una atención preferente al dar voz a sus experiencias, perspectivas y demandas.

3. MEMORIA Y EMOCIONES

Precisamente porque la memoria tiene la función de construir identidades, dispone de una dimensión emocional que no debe ignorarse. Las personas conocemos nuestra identidad, pero también la sentimos. Por eso, cuando los relatos de la memoria afirman las identidades establecidas, se generan respuestas emotivas como la autoestima, el orgullo, la felicidad, la confianza o la seguridad. En cambio, cuando las confrontan, se generan sentimientos de inseguridad, vulnerabilidad, ofensa, vergüenza, rabia o indignación. Los líderes políticos y de movimientos sociales saben que muchas de las ideas, valores y creencias de las memorias colectivas que buscan difundir serán mejor recibidas por sus públicos si se apela al lenguaje emocional y no simplemente a la razón. Esto aumenta el riesgo de que la memoria sea instrumentalizada en aras de determinados fines ideológicos o políticos. La manipulación emocional constituye un efectivo mecanismo de control a través del cual podemos afirmar convicciones insensatas, establecer lealtades y animosidades injustificadas, alimentar la autocomplacencia acrítica, provocar respuestas impulsivas o bloquear las acciones solidarias y compasivas.

Debemos preocuparnos por evitar o contrarrestar estos riesgos, pero ello no se logra dando la espalda a las emociones. Es muy común ver las emociones como algo negativo, contrario a la razón, que nubla el juicio. Esta concepción se deriva de una identificación patriarcal de la emocionalidad con la naturaleza femenina, que se contrapone a la racionalidad de la naturaleza masculina. Filósofas como Victoria Camps y Martha Nussbaum reivindican el importante papel que las emociones tienen en el buen desarrollo del conocimiento, la ética y la política. Para ello, se desmarcan de las tradiciones filosóficas que desprecian las emociones por considerar que estas “hacen” al sujeto. Por el contrario, defienden que las emociones “no son algo que me ocurre, sino algo que yo hago” (Camps, 2011: 24), es decir, que las personas construyen unas emociones que tienen un componente cognitivo fundamental. Dicho

componente es el que permite gobernar las emociones. Para resaltar su importancia, Camps insiste en que no se debe pasar de despreciar las emociones a sacralizarlas, ya que ello favorecería la construcción de comunidades dominadas por un emotivismo que se resiste a la interpelación crítica.

Las emociones no son buenas o malas en sí mismas. Sus efectos dependen del uso que se haga de ellas. Por ejemplo, analizando la vergüenza, Camps (2011) señala que, cuando la vergüenza se asocia a determinadas nociones que definen lo que en una determinada sociedad se considera normal, deseable, correcto, bello o valioso, el cultivo de la vergüenza puede tener consecuencias excluyentes nefastas para aquellos sectores de la sociedad que no se ajustan a dichos estándares. Sin embargo, cuando el sentimiento de vergüenza pone de manifiesto nuestra adhesión a los valores más nobles, su cultivo puede orientar nuestra acción éticamente (la vergüenza ante la falsedad nos puede orientar hacia la honestidad; la vergüenza por el daño causado nos puede llevar a asumir nuestras responsabilidades y a reparar el daño y restablecer la justicia). En la misma línea, Nussbaum señala que tanto “las perspectivas liberales como las iliberales recurren a la vergüenza para motivar, pero unas y otras usan distintos tipos de vergüenza. Una sociedad liberal pedirá a las personas que se avergüencen de la codicia y el egoísmo excesivos, pero no que se abochornen por el color de su piel o por sus discapacidades físicas” (2014: 40).

Camps y Nussbaum destacan tres cualidades de las emociones que ponen de manifiesto hasta qué punto emoción y razón no deben concebirse como contrarias y excluyentes, sino como dimensiones que se retroalimentan entre sí:

Las emociones enriquecen nuestra comprensión de algunos hechos o de los fenómenos sociales, sobre todo de aquellos que muestran la vulnerabilidad del ser humano, su fragilidad. Por ejemplo, las experiencias de sufrimiento y de dolor son difíciles de comprender en toda su profundidad y amplitud si recurrimos solamente a la razón. Las emociones nos dan acceso a estas experiencias y pueden educar la razón, haciéndola más sensible ante situaciones que, a primera vista, nos pueden parecer irrelevantes, o más empática

frente a experiencias de los otros que a priori juzgamos como ajenas o inaceptables.

Las emociones generan la motivación que necesitamos para actuar. Esto es así en cualquier circunstancia, pero es particularmente importante en situaciones sociales complejas o conflictivas en las que nos puede resultar más fácil desentendernos que comprometernos. Camps (2011) subraya que solo un conocimiento que armonice razón y sentimiento incita a asumir responsabilidades morales, y señala que, así como las emociones pueden ser manipuladas, también pueden ser gobernadas. Esto hace que las personas podamos aprender a tener la emoción adecuada para cada situación, y que podamos orientarlas para que de ellas deriven acciones que contribuyan a la convivencia.

El cultivo reflexivo de las emociones es fundamental para el fortalecimiento de democracias plurales, inclusivas y orientadas hacia el bien común. En contextos de conflicto social, si un mal uso de las emociones puede incitar al odio, al rencor y a la venganza, un buen uso de las mismas puede favorecer la solidaridad o la reconciliación. Frente a la creencia de que las emociones son patrimonio de las fuerzas políticas y los regímenes autoritarios, Nussbaum insiste en la importancia de que las sociedades democráticas y pluralistas cultiven adecuadamente las emociones en su ciudadanía:

A veces, suponemos que solo las sociedades fascistas o agresivas son intensamente emocionales y que son las únicas que tienen que esforzarse en cultivar las emociones para perdurar como tales. Esas suposiciones son tan erróneas como peligrosas. Son un error porque toda sociedad necesita reflexionar sobre la estabilidad de su cultura política a lo largo del tiempo y sobre la seguridad de los valores más apreciados por ella en épocas de tensión. Todas las sociedades, pues, tienen que pensar en sentimientos como la compasión ante la pérdida, la indignación ante la injusticia, o la limitación de la envidia y el asco en aras de una simpatía inclusiva. Ceder el terreno de la conformación de las emociones a las fuerzas antiliberales otorga a estas una enorme ventaja en el ánimo de las personas y conlleva el riesgo de que esas mismas personas juzguen insulsos y

aburridos los valores liberales. Una de las razones por las que Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., el Mahatma Gandhi […] fueron líderes políticos de singular grandeza para sus respectivas sociedades liberales es que entendieron muy bien la necesidad de tocar los corazones de la ciudadanía y de inspirar deliberadamente unas emociones fuertes dirigidas hacia la labor común que esta tenía ante sí (Nussbaum, 2014: 15).

Esta visión, que conjuga razón y emoción, demanda el análisis de las dinámicas emocionales que las memorias colectivas provocan en las personas y en las comunidades. Las emociones pueden reforzar o transformar los relatos sociales sobre los pasados violentos y activar en la cultura política de la ciudadanía actitudes de tolerancia, de pluralismo y de deslegitimación de la violencia o, por el contrario, de intolerancia, de dogmatismo y de justificación de la misma.

E5. Análisis crítico de los relatos de la memoria pers
¿Quién forma parte del “nosotros”? ¿Qué cualidades

4. CONTRASTE ÉTICO E HISTÓRICO DE LAS MEMORIAS PERSONALES Y COLECTIVAS

En páginas precedentes hemos explorado las posibilidades de reconstrucción de las memorias personales y colectivas, pero ello no basta para avanzar hacia una comprensión crítica del pasado violento. Esta comprensión requiere, por un lado, la confrontación ética con las experiencias de las víctimas y, por otro, el contraste con la investigación histórica rigurosa sobre los hechos en cuestión.

El análisis ético de las memorias personales y colectivas es imprescindible para construir una cultura de convivencia que fortalezca la democracia. Una primera tarea es interpelar críticamente la forma en que los relatos representan los hechos de victimación, a las víctimas en sí mismas y a los perpetradores, con el fin de preservar en la conciencia pública y reparar simbólica y socialmente a las víctimas de la injusticia, la opresión o la discriminación que, con frecuencia, han sido silenciadas, menospreciadas o, cuando menos, relativizadas. Ello supone dar voz a los testimonios que describen las experiencias de las víctimas y las consecuencias que las victimaciones sufridas han tenido en sus vidas cotidianas, en sus relaciones sociales, en sus itinerarios profesionales y, en definitiva, en su papel en la sociedad.

Si la memoria quiere tener un carácter reparador, tiene que reconocer el trauma que las experiencias de victimación provocan. Sin embargo, ello no debe suponer concebir a las víctimas solo como seres vulnerados y sufrientes, despojados de cualquier otra dimensión de su identidad y de capacidad de transformación personal y de incidencia pública. Con frecuencia, las víctimas encarnan, individual y colectivamente, la lucha por el reconocimiento de sus derechos y contra el olvido y la tergiversación de lo acontecido, pero también señalan caminos para construir un presente y un futuro verdaderamente democráticos. Para ello, el contraste ético debe hacer hincapié no solo en los impactos que el trauma tiene en las víctimas como individuos, sino

en los efectos que los procesos de victimación provocan en el conjunto de la sociedad en la que se producen, eliminando de ella todo viso de pluralismo ideológico, político o religioso y las voces disidentes o alternativas. En consecuencia, hacer memoria desde las víctimas es también una medida imprescindible para fortalecer una cultura cívica democrática en la que la valoración positiva de la diversidad y el compromiso con un ejercicio sano del pluralismo sean la base para la construcción de las identidades sociales y políticas. Aunque las memorias no sean en sí mismas democráticas, una pedagogía crítica debe interrogarlas desde criterios de justica y de cuidado.

Un ejemplo elocuente del carácter de agente activo de las víctimas son las Madres de Plaza de Mayo en Argentina. Tomando como referencia la desaparición forzada de sus hijas e hijos a manos de las Fuerzas Armadas de la dictadura de Videla, estas madres se reunieron durante décadas en la plaza de Mayo de la ciudad de Buenos Aires para reclamar el derecho a saber el paradero de sus familiares y para exigir responsabilidades a los militares y autoridades civiles que rigieron los destinos del país en esa época, negándose a aceptar cualquier amnistía o ley de punto final. En Euskadi, la lucha por los derechos de las víctimas de la violencia la han liderado, con arrojo y valentía, sobre todo mujeres —familiares de varones asesinados—, con frecuencia en medio de la incomprensión social y el silencio institucional. Todas ellas encarnan lo que Gaizka Fernández Soldevilla denomina “la resistencia visible” frente a la lógica del terror (Rodríguez, 2021), y lo hacen como auténticas “damas de la memoria” (Pérez, 2021). Otro de los libros de esta colección profundizará en este contraste ético de las memorias personales y colectivas con las de las víctimas.

Dado que la producción de la memoria guarda relaciones estrechas con la identidad y los proyectos sociales y políticos de sus comunidades, es previsible que muchos de sus relatos sean sesgados, incompletos y autorreferenciados. Con frecuencia, adoptan un carácter casi mítico que les permite enfatizar la autovaloración de la propia identidad y la justicia de los fines de su comunidad, así como destacar los hilos de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. Estas características hacen que la

memoria, por su propia naturaleza, no incluya las perspectivas de otros ni se someta espontáneamente a un análisis autocrítico, y que tienda a simplificar los hechos del pasado para hacerlos más "comprensibles", seductores y atrayentes para la propia comunidad. Es por esto que un proceso de construcción democrática necesita contrastar los relatos sociales sobre el pasado con las evidencias que la investigación histórica arroja sobre los hechos ocurridos, y con las explicaciones e interpretaciones complejas de los mismos, frente a los afanes de simplificación de la memoria. Mientras que el análisis ético se hace desde criterios de justicia y de cuidado, el contraste histórico funciona de acuerdo a criterios de verdad y de complejidad. Otros de los libros de esta colección profundizarán en este contraste histórico aplicado al caso vasco.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah (2009): Hombres en tiempos de oscuridad, Barcelona, Gedisa.

Arriaga, Mikel (1997): Y nosotros que éramos de HB. Sociología de una heterodoxia abertzale, San Sebastián, Haranburu.

Assmann, Aleida (2008): "Transformations between history and memory", Social Research, 75(1), pp. 49-72.

Baz, Estela (2019): Los niños de Lemóniz, Madrid, Espasa.

Bermúdez, Ángela (2021): "Narrative justice? Ten tools to deconstruct narratives about violent pasts", en Matilda Keynes, Henrik Åström Elmersjö, Daniel Lindmark y Björn Norlin (eds.), Historical justice and history education, Cham (Suiza), Palgrave Macmillan. pp. 269-289.

Borges, Jorge Luis (1944): "Funes el memorioso", Ficciones, Buenos Aires, Emecé Editores.

Bruner, Jerome (2004): "The narrative construction of reality", Social Research, 71 (3), pp. 691-710.

Camps, Victoria (2011): El gobierno de las emociones, Barcelona, Herder.

Eceolaza, Joseba (2020): ETA: la memoria de los detalles, Pamplona, Papeles del Duende.

El Hachmi, Najat (2019): Siempre han hablado por nosotras; Feminismo e identidad. Un manifiesto valiente y necesario, Barcelona, Destino.

Frank, Ana (2001): El diario de Ana Frank, Librodots.com.

Gómez Moral, Ana Rosa (2013): Un gesto que hizo sonar el silencio, Bilbao, Coordinadora Gesto por la Paz de Euskal Herria.

Halbwachs, Maurice (2004): Los marcos sociales de la memoria, Madrid, Anthropos.

Haste, Helen y Bermúdez, Ángela (2017): "The power of story: Historical narratives and the construction of civic identity", en Mario Carretero, Stefan Berger y Maria Grever (eds.), Palgrave handbook of research in historical culture and education, Londres, Palgrave MacMillan, pp. 427-447.

Hess, Annette (2019): La casa alemana, Madrid, Planeta.

Jelin, Elisabeth (2002): Los trabajos de la memoria, Madrid, Siglo XXI.

Landsberg, Alison (2004): Prosthetic memory. The transformation of American remembrance in the age of mass culture, Nueva York, Columbia University Press.

Levi, Primo (1988). Si esto es un hombre, Buenos Aires, Proyectos Editoriales.

Levinas, Enmanuel (2012): Totalidad e infinito, Salamanca, Sígueme.

Luckmann, Thomas (1989): "Religión y condición social de la conciencia moderna", en Xabier Palacios y Francisco Jarauta (coords.), Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas, Barcelona, Anthropos.

Maalouf, Amin (1999): Identidades asesinas, Madrid, Alianza.

Marti, Octavi (2008): "Germaine Tillon, etnóloga", El País, 23 de abril, https://bit.ly/3nWWUkV.

Nora, Pierre (2008): Entre memoria e historia. La problemática de los lugares de memoria, Montevideo, Ediciones Trilce.

Nussbaum, Martha (2014): Emociones políticas. ¿Por qué le importa el amor a la justicia?, Barcelona, Paidós.

Pérez, Lourdes (2021): Déjame que te cuente, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Reyes Mate, Manuel (2009a): La herencia del olvido, Madrid, Errata Naturae.

— (2009b): Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia", Madrid, Trotta.

Ricoeur, Paul (1996): Tiempo y narración, I-III, México, Siglo XXI.

— (2003a): La memoria, la historia, el olvido, Madrid, Trotta.

— (2003b): Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado, Madrid, Trotta.

Rodríguez, Jesús (2021): "Mujeres víctimas de ETA, la resistencia invisible", El País, 18 de octubre, en https://bit.ly/41E2IyZ.

Rubert de Ventós, Xabier (1994): Nacionalismos. El laberinto de la identidad, Madrid, Espasa Calpe.

— (1999): De la identidad a la independencia. La nueva transición, Barcelona, Anagrama.

Sáez de la Fuente, Izaskun (2002): El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral / Desclée De Brouwer.

Smith, Anthony (1997): La identidad nacional, Madrid, Trama Editorial.

Todorov, Tzvetan (2000): Los abusos de la memoria, Barcelona, Paidós.

— (2016): Insumisos, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Traverso, Enzo (2007): El pasado, instrucciones de uso, Madrid, Marcial Pons.

Valcárcel, Amelia (2000): Rebeldes. Hacia la paridad, Barcelona, Plaza & Janés.

Vinyes, Ricard (2018): Diccionario de la memoria colectiva, Barcelona, Gedisa.

Euskal Herriko gatazkaren eta indarkeriaren memoria eta historia

Garen iragana: nola hurbildu memoria pertsonaletara eta kolektiboetara modu kritikoan

Ángela Bermúdez
Izaskun Sáez de la Fuente

Deusto
Centro de Ética Aplicada
Etika Aplikatuko Zentroa

CATARATA

AURKIBIDEA

BILDUMARI BURUZ

SARRERA

1. ZER DA MEMORIA?

Memoriaren izaera narratiboa

Memoriaren eraikuntza soziala

Memoria zauritua

2. MEMORIAREN ETA IDENTITATEAREN ARTEKO LOTURA

Memoria manipulatuen kostu etikoak

Memoria eztabaidarako, erresistentziarako eta gizartearen eraldaketarako espazio gisa

3. MEMORIA ETA EMOZIOAK

4. MEMORIA PERTSONALEN ETA KOLEKTIBOEN KONTRASTE ETIKO ETA HISTORIKOA

BIBLIOGRAFIA

Ángela Bermúdez Vélez

Deustuko Unibertsitateko Etika Aplikatuko Zentroko ikertzaile nagusia da. Gatazkei eta Bake Kulturei buruzko ikerrildoa eta Euskadiko Memoriaren, Historiari buruzko Hezkuntzaren eta Bakearen Eraikuntzaren inguruko Ikaskuntza Komunitatea zuzentzen ditu. Bere ikerlanetan, sakon aztertu du historiari buruzko hezkuntza formalak zein informalak nola sustatzen edo eragozten duen indarkeria politikoaren ulermen kritikoa eta, ondorioz, bakearen eraikuntza. Harvard Unibertsitatean lortu zuen doktoregoa 2008an, gazteek auzi sozial eta politikoen eztabaidan nola hartzen zuten parte ikertuta. Horren aurretik, Kolonbian lan egin zuen, jatorriz bertakoa izanik, curriculumak eta baliabide didaktikoak diseinatzen, irakasleak prestatzen, gazteei irakasten eta historiari, demokraziari eta etikari buruzko hezkuntzaz ikertzen. Hainbat erakunde aholkatu ditu: Kolonbiako Hezkuntza Nazionaleko Ministerioa, Bogotako Hezkuntza Idazkaritza, Amerikako Estatuen Erakundea, Iberoamerikako Estatuen Erakundea (OEI) eta Goi Mailako Hezkuntza Sustatzeko Institutua (ICFES). Irakaslea izan da, besteak beste, Deustuko Unibertsitatean (Bilbo), Northeastern Unibertsitatean (Boston), Harvard Unibertsitatean (Cambridge), Unibertsitate Javerianoan (Bogota) eta Gizarte Zientzien Latinoamerikako Fakultatean (FLACSO, Buenos Aires).

Research ID: Web of Knowledge: H-1290-2011 / orcid.org/0000-0002-5269-6420

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama

Deustuko Unibertsitateko Etika Aplikatuko Zentroko ikertzailea eta irakaslea da. Zientzia Politikoetako eta Soziologiako doktoregoa (Zientzia Politikoetako espezialitatean) lortu zuen Euskal Herriko Unibertsitatean 2001ean, El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución (2002) izenburuko tesia eginda. Gatazkei eta Bake Kulturei buruzko ikerrildoan, Euskadiko motibazio politikoko indarkeriari lotutako prozesu sozial, politiko eta kulturalak aztertzen ditu, motibazio etiko-politiko argiarekin,

biktimei leku nagusia emanez. 2018an sortu zenetik, Euskadiko Memoriaren, Historiari buruzko Hezkuntzaren eta Bakearen Eraikuntzaren inguruko Ikaskuntza Komunitatean parte hartzen du. Aurretik, Memoria, etika eta justizia: ETAren estortsioa eta indarkeria enpresa munduaren aurka (2012-2016) diziplinarteko proiektua zuzendu zuen. Proiektu horrek DU-Banco Santander Ikerketa Sariaren Akzesita lortu zuen (2017), eta agenda publikoan jarri du ETAren indarkeriaren barruan bereziki ikusgaitza izan den dimentsio bat.

Research ID: Web of Knowledge: R-1052-2018/ orcid.org/0000-0001-9099-2653

Ángela Bermúdez eta Izaskun Sáez de la Fuente

Garen iragana: nola hurbildu memoria pertsonaletara eta kolektiboetara modu kritikoan

Itzulpena Sara Muniozguren Ortiz

Euskal Herriko gatazkaren eta indarkeriaren

memoria eta historia

Bilduma hau Eusko Jaurlaritzak eta Deustuko Unibertsitateak Bizikidetza, Giza Eskubide eta Aniztasunaren Plana (2021-2024) garatzeko sinatutako hitzarmenaren babespean egin da.

AZALAREN DISEINUA: MIKEL LAS HERAS

© Ángela Bermúdez eta Izaskun Sáez de la Fuente, 2023

itzulpena Sara Muniozguren Ortiz, Itzulpen eta Hizkuntza Laguntzako Zerbitzua – Deustuko Unibertsitatea

© Centro de Ética Aplicada de la Universidad

de Deusto, 2023

© Los libros de la Catarata, 2023

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

Garen iragana: nola hurbildu memoria pertsonaletara eta kolektiboetara modu kritikoan

isbne: 978-84-1352-763-5

ISBN: 978-84-1352-734-5

DEPÓSITO LEGAL: M-16.633-2023

thema: 1DSE-ES-R/GTU/JPWL

Egileak inprimatua artes gráficas coyve

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

BILDUMARI BURUZ

ETAk behin betiko su-etena iragarri zuenetik hamarkada bat igarota, Euskadiko gazteek —indarkeria pairatu ez duen lehen belaunaldia— adierazi dute espazio seguru gutxi dituztela gaiari buruz galdetzeko, hitz egiteko eta eztabaidatzeko.

Liburu bilduma honek azken hamarkadetan Euskadin bizi izan den gatazkaren eta indarkeriaren historiaren ulermen kritikoa sustatu nahi du belaunaldi berriengan. Batez ere gazteei eta gai horiei buruzko interesa duten herritarrei zuzenduta dago, baina baita irakaslanean edo irakaslanerako prestatzen ari direnei eta hainbat erakunde publiko eta pribatutatik giza eskubideen errespetua sustatu eta bakea eta bizikidetza landu nahi duten pertsonei ere.

Proiektu hau Euskadiko Memoriaren, Historiari buruzko Hezkuntzaren eta Bakearen Eraikuntzaren inguruko Ikaskuntza Komunitatearena da. Ikaskuntza komunitate hori Deustuko Unibertsitateko Etika Aplikatuko Zentroaren ekimenez sortu zen 2018an eta, harrezkero, Euskadiren indarkeriazko iraganari buruzko diziplinarteko eta belaunaldien arteko elkarrizketa eta hausnarketa ahalbidetzeko gune bat da. Lehen lan fasean (2019-2021), profil ideologiko desberdinetako gazteek Euskadin bizi izandako motibazio politikoko indarkeriari buruz zer galdera eta gogoeta dituzten ikertu zuen. Behin eta berriz adierazi zuten hainbat galdera sortzen zaizkiela, baina ez dutela non planteatu galdera horiek, eta gogoetak ere badituztela, baina ezin dituztela beste pertsona batzuekin kontrastatu. “Jarauntsitako eta autoinposatutako isiltasuna” ren pisua sentitzen dute familian, koadrilan, eskolan eta komunitatean.

Bada uste zabaldu bat isiltasun horri irauten lagundu diona: bakea eta bizikidetza sustatzeko, hobe dela orria pasatzea, iragana ahaztea eta etorkizunera bakarrik begiratzea. Baina etorkizuna ezin da eraiki iraganari bizkarra emanda. Horregatik, oraingo lan fasean, Ikaskuntza Komunitateak hainbat aditu bildu ditu bilduma honen

ekoizpenean laguntzeko: gaian adituak diren historialariak, indarkeriaren analisi etikoan adituak diren filosofo eta gizarte zientzialariak eta historiari buruzko hezkuntzan adituak diren pedagogoak.

Bildumako liburu bakoitzak gai historiko edo etiko batean sakontzen du. Hautatu diren gaiak bereziki garrantzitsuak dira gazteek euskal gatazkaren eta indarkeriaren historiari buruz dituzten kontakizunei modu kritikoan heltzeko. Estrategia pedagogiko narratiboa erabiliz, Peneloperen bideari jarraitzea proposatzen da: iragan odoltsu eta mingarri baten memoria sozialaren ehuna tentuz desegitea eta kontzientziaz berriz ehuntzea. Bide horretan, indarkeria justifikatzeko balio duten mito, partzialkeria eta gain-sinplifikazioak ikusaraztea eta kritikoki arakatzea izango da abiapuntua dinamika bikoitza aurrera eramateko: memoria historizatzea eta historia memorializatzea. Horren bidez, hiru helburu bete nahi dira: pertsonek fenomeno historikoen konplexutasunaren ulermen hobea izatea, iragana biktimen esperientzian hezurmamitzea, eta, horrela, historiak indarkeria desnormalizatzeko eta deslegitimatzeko duen ahalmena aktibatzea.

SARRERA

Ulertzea ezinezkoa bada, ezagutzea beharrezkoa da, zeren gertaturikoa berriro gerta liteke, kontzientziak berriro limurtu eta itsutu litezke. Gureak ere bai.

Primo Levi

, Si esto es un hombre (1988: 208)

Batzuetan, inozoki, uste izan dugu memoria antidoto egokia dela ez errepikatzeko. Baina zerbait gehiago behar da. Serbiarrek ondo baino hobeto ezagutzen zuten nazismoan gertatutakoa, baina Sebrenicako genozidioa eragin zuten 1995eko uztailean, gutxienez 8.000 pertsona hil zituztenean. Horregatik, beste espiritu bat behar da eta erreferente berriak berreraiki behar dira gazteen begien aurrean, ideal on baten alde borrokatzen den ETAko militante emanaren ideia erromantiko hori nolabait hausteko. Izan ere, beharrezkoa da bermatzea indarkeriazko jarduera elikatu zuten ideia autoritarioak ez direla itzuliko.

Joseba Eceolaza

, ETA: la memoria de los detalles (2022: 98)

ETAk ekintza bortitzak bertan behera uzteak (2011ko urrian) eta erakundea desegiteak (2018ko maiatzean) aukera eman du bestelako etorkizun bat irudikatzeko, non identitate eta uste politiko desberdinak dituzten pertsonak elkarrekin bizi ahal izango diren, baztertuta edo mehatxatuta sentitu gabe. Etorkizunari ezin zaio begiratu iraganari bizkarra emanda, nahiz eta gauzak atzean uztea oso tentagarria izan. Indarkeriazko iragana kritikoki ulertzea funtsezkoa da etorkizun baketsua eraikitzeko. Atsotitzak dioenez,

“historia ezagutzen ez duena historia errepikatzera kondenatuta dago”, baina egia da, halaber, historiaren zati bat edo alde bat baino ezagutzen ez badugu, iraganeko akatsak errepikatzera kondenatuta egongo garela.

Uste sendo horrek inspiratzen du bilduma hau, azken sei hamarkadetan Euskadin eta Espainian bizi izan den euskal gatazkaren eta motibazio politikoko indarkeriaren ulermen kritikoa sustatzera bideratutako historiari buruzko hezkuntzarako proiektu bat gauzatzera datorrena. Bilduma osatzen duten monografietan sakon aztertzen dira hainbat auzi etiko eta historiko, indarkeria justifikatzen duten gizarte kontakizunak kritikoki kolokan jartzeko bereziki esanguratsuak direnak. Historiari buruzko hezkuntzak memoriaren eta historiaren arteko elkarrizketa kritikoa, hausnarketa etikoaren integrazioa eta indarkeriaren deslegitimazioa eta desnormalizazioa sustatu behar ditu.

“Memoria” terminoa eguneroko paisaiaren parte da, eta ideologikoki baldintzatutako fobia adina filia sortzen ditu. Bildumari hasiera ematen dion liburu honek memoria pertsonalaren eta memoria kolektiboaren ezaugarriak eta funtzioak aztertzen ditu, baita identitateak eraikitzeko eta borroka eta prozesu sozial eta politikoak dinamizatzeko duen garrantzia ere. Era berean, memoria manipulatzearen arriskuez ohartarazten du —bereziki memoria iraganeko eta indarkeriazko gatazkei buruzkoa denean—, eta pertsonek eta erakundeek arrisku horiei ematen dizkieten askotariko erantzunak aipatzen ditu.

Bai edukien garapenak bai proposatutako hausnarketa ariketek irakurlea euskal gatazkari eta indarkeriari buruz dituen memoriez jabetzea lortu nahi dute. Gazte askok pentsa dezakete ezer ez edo ezer gutxi dakitela, ez dutelako bizi izan. Hala ere, azpimarratu nahi dugu memoria badutela, eta memoria horri esker ematen dietela zentzua beren orainaldiko esperientzia batzuei eta hartzen dituztela hainbat erabaki, haien eta haien komunitatearen etorkizunean eragina izan dezaketenak. Helburua da, halaber, irakurleak ulertzea bere memoria pertsonala bere komunitateetan dauden memoria kolektiboetan kokatzen dela, sozializazio eragile guztiengandik (familia, koadrila, eskola, elkarte-sareak, komunikabideak, etab.) jaso duela, eta afektibitate eta emoziozko

lotura sendoak ezarri dituela haiekin. Sarritan, memoria horiek ez dira oso modu erreflexiboan barneratzen eta norbereganatzen. Horregatik, liburu honetan iraganari buruzko norberaren memorietara kritikoki hurbiltzeko gonbita luzatzen zaigu, kontuan hartuta nola jaso ditugun, nola baldintzatzen dituzten gaur egun hartzen ditugun jarrerak eta nola erabiltzen ditugun eguneroko elkarrekintzetan. Kontzientzia kritikorik gabe, ezin da argitu pertsona bat zenbateraino izan den edo den konplizea, ulerkorra, axolagabea, pasiboa, intsumisoa edo erresistentea indarkeria justifikatzen duten diskurtsoen eta jardunbideen aurrean. Horixe da gure erantzukizuna, herritar garen aldetik, eta gure aukera indarkeria zuzenean edo zeharka legitimatzen edo normalizatzen duten kontakizun sozialak indargabetzen laguntzeko.

1. ZER DA MEMORIA?

Memoria, lehenik eta behin, iragana gogoratzea ahalbidetzen digun ezaugarri psikologikoa da, oroimena. Gogoan dugu zer bizi izan dugun, zer gertatu zaigun, zer egin dugun, zer izan garen, zer uste izan dugun, zer amestu, maitatu edo desiratu dugun, eta zer ikasi dugun. Memoriarik edo oroimenik gabe ezingo ginateke gure existentziaz edo izateaz jabetu, ez genuke jakingo nor garen. Etorkizunerako planik ere ezingo genuke egin, ezingo baikenuke gogoratu zer asmo izan dugun, zer daukagun eginda edo zer falta zaigun egiteko. Ezingo genuke beste pertsona batzuekin harremanik izan, ez genukeelako jakingo nortzuk diren eta zer lotura izan dugun haiekin. Gure izaera antropologikoa dela eta, memoria balio, sinesmen, jarrera eta ohitura batzuetan gorpuzten da eta haietan oinarrituta eta haien arabera hartzen ditugu erabakiak egunean-egunean. Memoriarik gabe, egunero hutsetik hasi beharko genuke, dena ikasi beharko genuke berriro, esfortzuak aurrezten lagundu ohi diguten errutinen laguntzarik gabe.

Ezaugarri psikologikoa izateaz gain, memoria fenomeno soziala ere bada. Memoria pertsonalak ditugu, gure esperientzia indibidualei buruzkoak, gure biografiari buruzkoak. Baina memoria kolektiboak ere baditugu, kide garen gizarte taldeetan izan ditugun esperientziei buruzkoak. Memoria kolektibo horiek komunitate baten bilakaera gutxi-asko markatu duten esperientziak berreskuratzen dituzte iraganetik. Sarritan, espazio publikoko objektuetan, praktiketan eta esku-hartzeetan islatzen dira. Halakoek modu sinbolikoan ezartzen dute taldeak zer gorde nahi duen oroimenean, zer oroitzea jotzen duen garrantzitsutzat edo bidezkotzat, zer nahi duen baieztatu bere buruaz edo zer nahi duen besteek ezagutzea. Pierre Nora historialari frantsesak (2008) “memoria-lekuak” terminoa sortu zuen azaltzeko nola gizakiak saiatzen diren iraganeko esperientziak berreskuratzen eta espazio publikoan hezurmamitzen, horrela memoria kolektiboan arrastoa utz dezaten.

A1. Memoria zatiak bildu eta berreraiki Bilatu zure i

Zer lotura dute memoria pertsonalek memoria kolektiboekin? Hainbat filosofo, soziologo eta historialarik uste dute memoria fenomeno kolektiboa dela, nahiz eta psikologikoki indibiduala balitz bezala bizi dugun (Ricoeur, 2003a; Halbwachs, 2004). Gizakiak, funtsean, izaki sozialak gara, eta, horregatik, banaka gogoratzen duguna esperientzia kolektiboen eta esperientzia horiei zentzua ematen dien kulturaren esparruan kokatuta dago. Beraz, memoria kolektiboek zer gordetzen eta baztertzen duten, zer baimentzen eta debekatzen duten, horren bitartez gogoratzen du gizabanakoak gogoratzen duena, baita bere bizitzari buruz ere. Ángelak, Los niños de Lemóniz (Baz, 2019) eleberriko protagonistak, bere amatasunari aurre egin behar dionean, haurtzaroko memoria indibiduala eta kolektiboa berreskuratu nahi ditu, beraren aita inoiz martxan jarri ez zen zentral nuklearreko ingeniaria zen garaiko memoria, ETAren atentatu, bahiketa eta mehatxuak tarteko. Baina amaren ezezko borobilarekin egiten du topo, bere ingurune afektiboko beste pertsona asko bezala, etapa hori ezabatzen, oroitzapenetatik baztertzen saiatu baitzen, bizitza berregin ahal izateko. “Amak hogeita bi urte zituen ni jaio nintzenean, nik orain baino hogei gutxiago. Euskadiko urte horiek oso garai zailak izan ziren berarentzat. Dena amaitu zenean, isiltasun trinko bat nagusitu zen garai haren gainean, eta kapsulatuta geratu zen, ia betiko ahaztuta. Agian hori zen aurrera ateratzeko modu bakarra” (ibid.: 15). Bestela esanda, memoria indibiduala “memoria-komunitate”en bidez eraikitzen da: komunitateek definitzen dute zer eta nola gogoratzen dugun. Horregatik, fisikoki lurralde berean bizi diren baina memoria-komunitate desberdinetako kide diren pertsonek oroitzapen pertsonal desberdinak eta antagonikoak izan ditzakete gertaera berari buruz.

Pentsalari batzuen ustez, memoriaren bi planoek (pertsonalak eta kolektiboak) elkarri eragiten diote. Pertsonek, beren memoria pertsonalez hornituta, memoria kolektiboa alda dezakete. Ricoeurrek (2003b) azaldu duenez, nahiz eta memoriaren elementu asko neurri batean kolektiboaren eraginpekoak diren, badira nolabaiteko independentzia duten alderdi subjektibo batzuk ere, komunitateak erabat definitzen ez dituenak. Independentzia

subjektibo hori erabakigarria da; izan ere, pertsonak bere komunitatearen eta kulturaren aginduen aurrean nolabaiteko autonomia hartzen duen heinean, bere memoriari buruzko gogoeta kritikoa egin dezake, egoki deritzona askatasunez bereganatu eta problematikotzat jotzen duenetik aldendu. Eta, horrela, subjektibotasunaren eta komunitatearen artean ezartzen den elkarreraginean, pertsonak lagundu dezake taldeek edo gizarteek zer eta nola gogoratzen duten kolokan jartzen eta aldatzen. Lourdes Oñederra Bakearen Aldeko Koordinakundeko aktibista berantiarraren esperientzia adibide ona da ikusteko, gure testuinguruan, pertsonen hausnarketa autokritikoak nola eragin dezakeen memoria kolektiboaren eraldaketa. Fernando Buesaren (Eusko Jaurlaritzako lehendakariorde ohia eta talde sozialistaren bozeramailea Eusko Legebiltzarrean) hilketaren XX. urteurreneko ekitaldi batean, Lourdes Oñederrak kontatu zuen nola joan zen jabetzen bazirela isiltasunaren mekanismo batzuk euskal gizarteko sektore zabalei eta berari ere modua eman zietenak desadostasuneko ahotsak eta biktimetako batzuen esperientziak baztertzeko eta ikusezin bihurtzeko.

Oñederrak Bakearen Aldeko Koordinakundeko kide nabarmena izandako Ana Rosa Gómez Moralen testu bat gogoratuz hasi zuen hitzaldia: “Han zegoen terrorismoa, haren exekutatzaileak eta akuilatzen zituztenak. Han zeuden biktimak, haietako asko hil beste rolik ez zutenak. Han zegoen gizartea, axolagabe eta galduta”.

Eta horri erantzunez dio Lourdesek:

Gizarte axolagabe eta galdu horretan… ni nengoen, asko geunden. Gizarte gisa, salbuespen ohoragarriak kenduta, ez dugu nahikoa egin, ez genuen garaiz egin; oraindik ere ez dugu isiltasuna hautsi. Beldurra egon zen, baina uste dut gutako asko ez ginela isildu beldurragatik, ez behintzat gerta zitekeenaren beldur zuzenagatik; gehiago izan zen hurbileko ingurunearen beldurra, amore eman genion ikaskideen, lankideen, senideen eta lagunen presio zuzen edo zeharkakoari. […] Isilik egon ginen […] euskaragatik, frankismoagatik, familiako harremanengatik, koadrilako harremanengatik, laneko harremanengatik, besteek ere… […]. Euskal gizartea toki erosoa izan da, “istiluetan ez sartzea”

ahalbidetu digu. Ezikusiarena egin ahal izan genuen, indarkeria konpontzea gure kontua ez balitz bezala […], kontzientzia sorgortu zitzaigun. […]. Ez gara basakeriaz jabetu, ez genion neurria hartu izugarrikeriari biktimarekin ez geundelako, ez genuelako ikusten, ez zegoelako gure bizitzan. Zalantzarik gabe, gizarte honen zati handi batek zailtasun gutxiago izan zuen ETAko presoen sufrimendua, torturen bidegabekeria, erbestealdien gogortasuna edo Estatuaren terrorismoa hautemateko. Hori bazen gure bizitzaren parte. Kalean zegoen, tabernetako hormetan eta jaietako herri-apaingarrietan. […] Nola ez errukitu kilometro askotara kartzelan dagoen alabaren, senarraren edo semearen ohe hutsaren ondoan bakardadean zain dagoenaz! Nola ez tristetu horrekin. Ona da hala izatea, munstroak izango ginateke hala ez balitz. Larria da, ordea, […] ez nintzela gogoratu ere egiten, ezta errukitu ere, eraildako semea galdu zuten beste ama haietaz, ez zitzaizkidala burutik ere pasatzen beste ohe huts haien irudiak. […] Ni neu ez nintzen mugitu, manifestu kolektiboren bat eta euskarazko prentsan artikuluren bat sinatzeaz gain, fisikoki ez nuen ezer egin, harik eta duela hogei urte Fernando Buesa eta Jorge Díez gure campusean hil eta Letren Fakultateko nire bulegoko leihoak dardarka jarri arte. […] [Orduantxe] hartu nuen parte lehen aldiz ETAren aurkako gaitzespen kontzentrazioetan, [orduantxe] atera nintzen kalera lehen aldiz "besteekin". Urte horretakoa da, halaber, euskal kulturaren munduko 140 pertsonak ETAren aurka sinatu genuen manifestu ez-distantziakide hura, "El silencio no es cobijo/Isiltasuna ez da aterpe".

Autonomia indibidualaren onarpen hori ez da nahastu behar autonomia horren ikuspegi triunfalistarekin. Memoria kolektiboak dinamika sozialak ditu eta, ondorioz, oso gogorrak izan daitezke kolokan jartzeko eta aldatzeko. Hala ere, ezin dugu pertsonen ahalmena gutxietsi. Nahiz eta halako prozesuak gizabanakoetatik kanpoko egoeren eraginez sortu ohi diren, memoria aldatzeak ezinbestean dakar komunitateak osatzen dituzten pertsonen hausnarketa. Hain zuzen ere, hausnartzeko autonomia horretan datza memoriaren pedagogia kritikoak gizarte zuzenago bat eraikitzen laguntzeko duen potentziala, hots, bizikidetza aniztasunaren kudeaketa positiboan oinarrituko duen gizarte bat.

A2. Memoria zatien maleta Memoriarekin lan egitea

Memoriaren izaera narratiboa

Memoriak, arlo pertsonalean zein kolektiboan, izaera narratiboa du (Jelin, 2002; Ricoeur, 1996); hau da, lotura estua du Bruner-ek eta beste psikologo batzuek “pentsamendu narratiboa” esaten dioten giza gaitasunarekin (2004). Pentsamendu narratiboaren bidez, errealitatea ezagutu eta haren esanahia ulertzen dugu, bizipenak eta gertaerak irudikapen uztartu batean antolatzen dituzten kontakizunak eraikiz. Irudikapen horrek testuinguru batean kokatzen ditu gertatutakoak eta bizi izandakoak eta zentzua ematen die (Haste eta Bermúdez, 2017).

Kontakizunek kontatzen dituzten istorioek osagai anitz dituzte: askotariko gertaerak, haien aktoreak, eta non eta noiz gertatu ziren adierazten duten espazio eta denbora erreferentziak. Hala, prozesu konplexuak definitzen dituzte, aurrera eta atzera egiten dutenak, batzuetan iraunkor, besteetan aldakor. Baina, elementu horiez gain, kontakizunek hainbat azalpen mota ere biltzen dituzte, gertatu zena zergatik gertatu zen adierazten dutenak. Batzuetan, azalpenek aktoreak hala jokatzera eraman zituzten asmo eta interesak deskribatzen dituzte, edo komunitate bateko dinamikak sortzen dituzten engranaje, mekanismo eta gizarte harremanak.

A3. Hasierako kontakizun pertsonala Orain, zure me

Kontakizunen eta, beraz, memoriaren ezaugarri bereizgarrienetako bat da loturak ezartzen dituztela iraganaren, orainaren eta etorkizunaren artean. Memoria ez da gertatutakoa kontatzera mugatzen. Esplizituki edo inplizituki, beste zerbait ere esaten digu: zergatik axola zaigun gaur orduan gertatutako hura, bizi dugun orainaren eta aurreikusten dugun etorkizunaren arabera. Hainbat kasutan, memoria kolektiboak identitate baztertuak aldarrikatzeko, gatazka sozial baten ondoren adiskidetzea errazteko, edo iragan traumatiko bateko zauriak sendatzeko erabiltzen dira. Hiru kasuetan ere orainaldiko beharrei erantzuteko eta etorkizuneko proiektuak proposatzeko berreraiki da iragana memoria erabilita. Memoriak, orduan, iraganari buruzko kontakizunak egiten ditu, baina orain egiten ditu eta oraingo ikuspegitik. Vinyes historialariak dioen bezala, “memoria iraganeko irudi garaikidea da” (2018: 21). Halbwachs bat dator harekin azpimarratzean memoriaren izaera garaikideak iraganaren orainaldiko esanahi politikora edo etorkizuna eraikitzeko duen baliagarritasunera garamatzala (2004).

Pasatutako guztia da memoriagai. Ez du axola oraintsukoa edo aspaldikoa den. Axola duena da norbaitek garrantzizkotzat jotzea orain. Hona hemen adibide batzuk. Komunitate afroamerikarrek esklabotzaren memoria soziala dute. Haien arbasoen esperientzia historikoan datza, leku nabarmena du haien komunitateen identitatean, eta behin eta berriz agertzen da ahozko tradizioaren kontakizunetan, haien kultur adierazpide askotan eta diskriminazio arrazistaren aurka gaur egun borrokatzeko duten moduan. Txileko memoriaren aldeko mugimenduak hasiera batean giza eskubideen aldeko borrokari lotuta sortu ziren. Horregatik, diktadurak urratutako biktimen memoria berreskuratzera bideratu ziren. Aurrerago, 90eko hamarkadatik aurrera, indigenen identitateen aldarrikapenari lotutako memoria mugimenduak igaro ziren lehen planora eta maputxeen gizarte mugimendu, lider eta pentsalarien borrokei ikusgarritasuna emateaz arduratu ziren. Espainian, gaur egun, pertsona batzuentzat garrantzitsua da motibazio politikoko indarkeria erabili zen hamarkaden memoria egitea, batez ere Euskadin. Beste batzuek Gerra Zibilaren eta Diktaduraren memoria egiten dihardute. Beste batzuek XIX. mendera jotzen dute proiektu nazionalen sorreraren eta bilakaeraren memoria egiteko. Beraz,

memoria ez dago aldi jakin batera mugatuta.

Oroimena iragan hurbil edo urrunei buruz egin badaiteke, horrek esan nahi du ez dela soilik bizi izandako esperientzien oroitzapenez osatzen. Beste batzuekiko harremanen bidez transferitu eta norbereganatutako oroitzapenak ere biltzen ditu. Horregatik esan dezakegu bizi izandakoaren memoriak eta jarauntsitako memoriak ditugula. Horixe da pentsamendu narratiboaren ezaugarrietako bat, jatorriz arrotza zaiguna geure egiteko aukera ematen digula. Alison Landsberg-ek (2004) "protesi-memoria" esaten die besteen esperientziekin kontaktuan egotetik sortzen diren bizi gabeko errealitateen memoriei. Hor zentzua hartzen dute, esate baterako, motibazio politikoko indarkeriaren biktimen lekukotzen bidez eskolako eta unibertsitateko geletan ikasleak hunkitu, kritikoki interpelatu eta enpatia sortu nahi duten ekimen pedagogikoek. Hala ere, enpatia sortzea bereziki zaila izan daiteke baldin eta ETAren edo GALen biktimak aurkeztutako lekukotza ikaslearen familian eta ingurunean nagusi den memoriari kontrajartzen bazaio. Memoriak jaraunstea ere arazotsua eta mingarria izan daiteke belaunaldien arteko transmisioan. Adibidez, hori gertatzen da pertsonek ebatzi behar dutenean zer kontatu seme-alabei edo bilobei gertatutakoaz eta beren parte-hartzeaz, edo gazteak hasten direnean gorde-gordeta egon diren "familia-sekretuak" jakiten, edo ordura arte beren oroimenean lotu gabe edo lo egon diren xehetasunei zentzua ematen. Holokausto naziaren ondoren, gertatutakoan zuzenean edo zeharka parte hartu zutenen senideek ezkutatu egin zieten hori seme-alabei, beldurrez eta lotsaz. La casa alemana (Hess, 2019) eleberriko protagonistak gordin-gordin adierazten du zer sentitu zuen jakin zuenean gurasoak SSetako sukaldariak zirela Auschwitzen, bere etxea kontzentrazio-esparruaren barruan zegoela eta oroimenean barruraino grabatuta zeukan usaina errausketa-labeetatik zetorren kearena zela. Aurkikuntza horien ondorioz, protagonistak erabat kolokan jartzen du bere burua; izan ere, familia-memoria desitxuratua eta okerra jaso du eta, horren ondorioz, ordura arte eraikitako identitatea ez dagokiola sentitzen du.

Memoriaren eraikuntza soziala

Esan dugunez, memoria bizi izandakoari eta jarauntsitakoari buruzkoa izan daiteke, eta hori hala da memoria ez datzalako soilik oroitze lanean, ber-aurkezte eta interpretatze lanaren emaitza ere bada. Memoria orain iragana ber-aurkezten duten pertsonen edo kolektiboen ahaleginaren fruitua da, hau da, zerbait esanguratsua komunikatzeko asmoz beren buruari edo beste batzuei iragana ber-aurkezten dietenen ahaleginarena. Horregatik diogu memoria eraikuntza soziala dela, nahita egindako fabrikazio bat, norbaitek orain dituen galdera eta interesetatik abiatuta, bizi izandako eta jasotako oroitzapenak prozesatzen dituena. Interpretatiboa izateak ez dio memoriari baliorik kentzen. Interpretazioa ezagutza mota askoren funtsezko ezaugarria da. Baina horrek esan nahi du eraikuntza sozial gisa ulertu behar dela eta halakotzat aztertu behar dela. Lehenik eta behin, izaera interpretatibo horrek agerian uzten dituelako memoriaren dimentsio politikoa eta morala. Enzo Traversok dioenez, “memoria orok iraganaren irudia eta irudikapena baditu ere, orainak ematen dizkio noranzkoak eta moralitateak” (2007: 73). Hau da, memoriaren eraikuntza sozialean irudikatutako iraganekoak iragazi egin dira, zer eta nor gogoratu, zer irakurketa egin eta zer ikasbide atera definitzen duten sentsibilitate moral, politiko eta kultural jakin batzuekin bat etorriz. Iraganaren interpretazioak eta orainaldiarekin ezartzen diren loturak ez dira beti egokiak ikuspegi historikotik; horregatik, aurrerago “memoria historiatzea”ren garrantziaz hitz egingo dugu.

Memoriak iragazten badu, eraikitzen dituen kontakizunek gertaera, esperientzia eta interpretazio posible guztien aukeraketa baino ez dute jasotzen. Kontakizun batean sartzen eta nabarmentzen denaren definizio bakoitzak, esplizituki edo ez hain esplizituki, baztertzen denaren, historiaren erdigunetik ertzetara eramaten denaren eta isiltzen denaren definizioa ere badakar berekin. Gertakari batzuk gogoratzen dira eta beste batzuk ez, batzuen egiletza, ikuspegia eta ahotsa aitortzen dira, eta beste batzuenak ez. Gogoan hartzen diren

horietako batzuk ohoragarritzat jotzen dira eta beste batzuk doilortzat; haien motibazio batzuk errespetagarritzat eta beste batzuk zitaltzat; haien sinesmen eta ekintza batzuk zalantzan jartzen dira, eta beste batzuk ez, eguneroko bizitzan erabat normalizatuta daudelako.

Sarri sarri (Kortatu, 1985)	Ez dago su-etenik (Barricada, 1986)
Ez dakit zer pasatzen den azken al[illegible]	[illegible]

Iratxo madarikatua (Héroes del Silencio, 1991) Urruzola… (Lope de Vegaren sonetoa, Im…

Gaua magia hutsa dela entzun dut. Joan iratxoak … eta … gerra … abiatu…

Malen (Ken Zazpi, 2001)	Sirenak (LA OREJA de Van Gogh, 2020)
Amatxo negarrez segi ezkero malk[illegible]	Ze[illegible]

Memorian, hautaketa prozesuek oinarri naturala eta psikologikoa dute. Hautatzeko modurik primarioena ahaztea da. Memoriak gogoratu ahal izateko, ahaztu ere egin behar du. Gogoratu ezina bezain latza da dena gogoratzea. Alzheimerra eta antzeko gaixotasun neurodegeneratiboak pairatzen dituzten pertsonek gogoratzeko gaitasuna galtzen dute, eta horrek gabetuta sentiarazten ditu: beren nortasunaz, izan zirenaz eta direnaz gabetuta, besteekin erlazionatzeko gaitasunaz gabetuta —ez baitakite nortzuk diren eta zein harreman dituzten haiekin—, eta kognitiboki eta emozionalki komunikatzeko gaitasunaz gabetuta. La Oreja de Van Goghek gaixotasun horri eskaintzen dion abesti sakon eta poetikoak ederki islatzen du gaixotasun hori pairatzen duten pertsonen drama, eta nola haien gertukoenak bihurtzen diren nolabaiteko segurtasuna ematen dien aingura bakarra, gero eta handiagoa den ziurgabetasun, nahasmen eta beldurrezko itsaso batean:

[…] Zeuk jasotzen zenituen nire udazkenak utzitako hostoak

Umore pixka batekin interpretatzen zenituen nire atsekabeak

Ezbaiak argitzen zenizkidan haizea alde nuela ziurtatuz

Eta orain neguaren hotza ari da hartzen zure ahotsa

Zeu zinen nire izarloka gauean

Oraindik ere dir-dir dagizu nire ahotsa entzutean

Ondoan nauzu, ondoan nauzu

Eta sentitzen duzunean zure eskuek ez zaituztela gogoratzen

eta zure begiek bidea ezabatu dutela

ondoan nauzu, ondoan nauzu […]

Baina hori bezain dramatikoa izan daiteke dena gogoratzea edo ezin ahaztea ere. Bizi izandako guztia gogoratu beharko bagenu, ez genuke bizitzeko astirik izango. Halaxe gertatzen zitzaion Funes oroimentsuari Borgesen ipuinean (Funes el memorioso). Ireneo Funes 19 urteko gazteak zioen, arratsalde euritsu batean azuleju batean irrist eginda izan zuen istripua baino lehen, “kristau guztiak bezalakoxea zela: itsua, gorra, memeloa, ahazkorra”. Erortzean —dio Borgesek— konortea galdu zuen, eta bere onera itzuli zenean, “oraina, aberatsaren aberatsaz eta argiaren argiaz, ia jasanezina zen”, “bizpahiru aldiz berreraiki zuen egun oso bat; ez zuen behin ere zalantzarik izan, baina berreraikitze bakoitzerako egun oso bat behar izan zuen”. “Izan ere, Funesek mendi bakoitzeko zuhaitz bakoitzaren hosto bakoitza ez ezik, ikusi edo imajinatu zuen aldi bakoitza ere gogoratzen zuen”. Hala ere, memoria miresgarri hori deskribatu ondoren, Borgesek zera ondorioztatzen du: Ireneo Funes “ez zen pentsatzeko oso gai. Pentsatzea desberdintasunak ahaztea da, orokortzea, abstraitzea. Funesen mundu bete hartan, xehetasunak baino ez zeuden, ia berehalakoak” (Borges, 1944).

Eremu indibidualetik haratago, arlo sozialean, ahanzturak eta memoriaren edukien aukeraketak galdera batzuk planteatzen dizkigu: nork eta nola erabakitzen du zer gogoratu eta zer ahaztu, zer interesen arabera eta zer ondoriorekin? Izan ere, ahaztea eta oroitzapenak hautatzea manipulatzeko edo menderatzeko hainbat modurekin lotuta egon daiteke.

Memoria zauritua

Memoriaren zati handi bat komunitateen kultur ondareari lotutako jakintza eta praktika sozialak oroit daitezen zaintzeaz arduratzen da. Adibidez, ohitura gastronomikoak, hizkuntza, seme-alabak hazteko jarraibideak, arte eta lanbideak, herri jai eta dantzak memoria bihurtzen ditugu, gure tradizio kulturalen zati gisa balioesten ditugularik, ez baititugu ahaztu nahi. Alabaina, gizakiok sufrimenduaren, diskriminazioaren eta gure eskubideen urraketen esperientzia indibidual eta kolektiboak ere gogoratzen ditugu. Izan ere, memoriaren inguruko eztabaida garaikide asko Auschwitzen ondoren sortu ziren, erabateko gaizkiaren benetako laborategi hark eraginda.

Gatazka eta indarkeria soziopolitikoko egoeretan, memoria Jelinek "mugako egoera" (2002) gisa deskribatzen dituen egoeretan gertatzen diren horrelako gertaera eta prozesu sozio-politikoekin lotu ohi da. Horrelako egoerak gogora ekartzean, pertsonen kontzientzian gogoeta subjektiboko prozesuak aktibatzen dira, bizi izandako edo jarauntsitako esperientziei eta indarkeriazko gertakariek beren inguruan utzitako aztarna sinboliko eta materialei buruzko hausnarketa subjektiboak. Ricoeurrek dioenez, iragan bortitz horien oroimena beti da memoria zauritua (2003a), eta lotura estua du trauma soziala eragin zuten gertaerak oroitzearekin eta biktimak aitortzearekin. Baina memoria hori, batez ere biktimen lana denean, ez da biktimazio prozesuak oroitzera mugatzen; horrez gain, gertatutako bidegabekeria haiek zalantzan jartzeko, ezeztatzeko eta eraldatzeko bakarka edo modu antolatuan hasitako borrokak ere berreskuratzen eta ospatzen ditu. Horregatik, memoria biktimen lehentasunezko eremua bihurtu da egiarako, justiziarako, erreparaziorako eta halakorik berriz ez gertatzeko eskubideak aldarrikatzeko.

Memoria mingarri horien aurrean, pertsonengan gertatutakoa atzean uzteko tentazioa sortzen da, orrialdea pasatzekoa,

etorkizunari iraganarekiko eta haren traumekiko loturarik gabe ekin ahal izateko. Eta hemen berriz ere egiten dugu topo ahazteko eta oroitzapenak hautatzeko askotariko mekanismo konplexuekin. Alde batetik, ulertu dezakegu gizabanakoek, beren bizipen pertsonalean, orrialdea pasatzeko beharrizana izatea, beren edo hurbileko pertsonen aurkako indarkeriazko ekintzek eten zieten bizitzari berriro ekiteko. Baina biktima askoren lekukotzetan ikusten dugu orrialdea pasatzea ez dela ahaztea, baizik eta iragan traumatikoko oroitzapenetatik distantzia hartzea, haiekin dugun harremana aldatzeko. Kasu honetan, orrialdea pasatzea ez da oroitzapenak galtzeko ekintza, oroitzapenez hausnartzeko ekintza baizik. Biktimek, nahi gabe, indarkeriazko iraganeko orrialde horiek xehetasun handiz hausnartu behar izan dituzte. Bakarrik edo beste batzuek babestuta, haien eraginak eta legatuak prozesatu behar izan dituzte. Salbuespenik gabe, beti esaten dute, nahi balute ere, ezingo luketela ahaztu. “Iragaten ez den iragana” da. Horregatik, memoria zaurituaren liburuan orrialdea pasatzea kapitulu bat ixtea dela pentsa liteke, kapitulu bat ixtea beste bat hasteko, iraganaren presentzia duena baina hura aldatzen tematzen dena.

Indarkeriazko gatazka prozesuak jasan dituzten komunitateek ere gizarte tentsioak desaktibatzeko eta zauri kolektiboak sendatzeko beharra senti dezakete, eta, ildo horretan, orrialdea pasatzeko modu batzuek bizikidetza plurala eraikitzen lagundu dezakete, liskarren irtenbide arrazoitua ahalbidetuz. Haatik, gizarteari behin eta berriz esaten zaionean orrialdea pasatzea komeni dela, hor badira hainbat kolektibo eta erakunderen kezkak eta ahaleginak, iragan bortitzen oroitzapena bizirik mantentzen saiatzen diren memoriak desaktibatu nahi dituztenak, eta, haiekin batera, gertatutakoaren egiari eta bidegabekeriari buruzko eztabaida publikoak eta biktimen eskubideen aldarrikapena ere bai. Halakoetan, orrialdea pasatzea ahazte instrumentala da, hausnarketarik gabe eta, agian, hausnarketaren kontra ahazteko asmoa. Orduan, orrialdea pasatzeko proposamenak hainbat galdera pizten ditu: nork eta nola erabakitzen du noiz pasatu orrialdea, zer orrialde pasatu eta zer orrialde irakurtzen jarraitu? Hau da, nork eta zer irizpiderekin erabakitzen du iraganetik zer uzten den ahanzturaren mende eta zer gogoratzen den? Eta gogoratzen den horretatik, zer den oroitzekoa eta zer ospatzekoa?

Galdera horiek agerian uzten dute arlo sozialean orrialdea pasatzearen ideia kontu handiz zaindu beharreko gai etiko eta politikoa dela funtsean. Izan ere, batetik, orrialdea pasatzeak esan nahi du ideologikoki baldintzatuta egon ohi diren jarreretan oinarritutako erabakiak hartzea eta aukerak egitea, eta horiek eztabaidatu, ebaluatu eta behar bezala justifikatu behar dira. Eta bestetik, erabaki eta aukera horiek hainbat pertsonari modu desberdinean eragiten dieten ondorioak dituzte eta, hortaz, behar bezala identifikatu eta tratatu behar dira.

Ezin dugu saihestu geure buruari galdetzea nortzuek behar duten ahaztu eta ahaztuak izan, eta nortzuek behar duten gogoratu eta gogoratuak izan. Adibidez, biktima askok orrialdea pasatzeko ahalegin soziala birbiktimatzeko ekintzatzat hartzen dute, errukizko ekintzatzat baino gehiago. Biktima gehienek ez dute ahaztu nahi, ezta ahaztuak izan nahi ere. Erreparagarria dena errepara dadila eta erreparaezina denaren memoria egin dadila eskatzen dute (Mate, 2009a). Horrela, aurre egin nahi diote biktimarioek beren krimenen aztarnak ezabatzeko eta krimenak legitimatzeko duten grinari. Baina jasandako bidegabekeriaren aitorpen publikoak erreparazio mekanismo gisa funtzionatzea ere nahi dute. Matek gogoratzen duenez, Walter Benjaminek eskaera horiek jaso eta teorizatu egiten ditu. Sendo azpimarratzen du zein garrantzitsua den, alde batetik, biktimen heriotza fisikoaren eta heriotza sinbolikoaren aurka borrokatzea, eta, bestetik, memoria biktimen eskubide gisa eta gizarteak haiekiko duen betebehar gisa finkatzea. Benjaminen hausnarketak argi nabarmentzen du hilketen aurretik, bitartean eta ondoren biktimak ikusezin bihurtzen dituzten diskurtsoak oso emankorrak direla helburu kriminaletarako eta krimenak hutsaltzeko (Mate, 2009b: 115). Gogoan izan Himmlerrek “azken irtenbidea”ri buruz esandakoa: “Gure historiaren orrialde loriatsua da, inoiz idatzi ez dena eta inoiz idatziko ez dena” (Levinas, 2012: 131). Era berean, “memoria betebeharra” justizia agindu bihurtzen da, bizirik atera diren biktimen oihuarekin estuki lotuta. “Berriro ez” leloak, basakeria ez errepikatzeko printzipioak, egindako gaizkia eta bidegabekeria salatzea eta biktimen oroimena bizirik mantentzea eskatzen du.

Zentzuzko ahanztura batzuk alde batera utzita, historiak behin eta berriz erakusten digu ahaztea estrategia eraginkorra izan daitekeela

iragana zuritzeko eta, horrela, erantzukizunetatik libratzeko. Hau da, memoria editatzeko aukera ematen du, ezjakintasun sozialak indarkeriaren erabileraren beroan lortutako onurak eta pribilegioak babespean gordetzeko, nahiz eta kontzientzia kritiko batek onura horiek ezeztatu egin litzakeen. Horregatik, gogoeta etikoak galdera hau egin behar du: nolako etorkizuna irudika dezakegu iraganeko aztarna batzuk kontzientzia publikotik ezabatuz gero? Ez da kontu makala, gero! Iragan bortitzen legatu eta kostu sozial askok ezabaezin irauten dute oraingo gizarte harremanetan, baina, orrialdea pasatzean, normalizatu egiten dira kontzientzian eta haiei buruzko hausnarketa kritikoa desaktibatzen dute (Bermudez, 2021). Beraz, eta memoria mingarria izan badaiteke ere, zuhur jokatu behar dugu orrialdea pasatzeko deia egiten digutenean, eta are gehiago dei hori oroitzeko eta ahazteko modu gogoetagabeak inposatzen dituen eta demokraziari mesede eskasa egiten dion politika publiko bihurtzen denean.

2. MEMORIAREN ETA IDENTITATEAREN ARTEKO LOTURA

Memoria antolatzen duten kontakizunek aukera ematen digute geure buruari edo beste batzuei kontatzeko zer gertatu zen gure inguruan, zein esperientzia izan genituen "gertatu" zitzaizkigun jazoera horietaz, eta nortzuk izan ziren partaide gurekin batera, hau da, zein diren gure erreferentziazko komunitateak. Horregatik, memoriak funtsezko zeregina du identitateen eraketa sozialean (Jelin, 2002).

Kontakizunek iragan komunaren ideia sortzen dute: iragan horren parte gara eta geurea da. Hau da, alde batetik, "Gu"aren kategoria eta zentzua eraikitzen da, eta, horren ondorioz, gizabanako moduan, "kide garen" komunitate batean integratuta senti gaitezke. Horrela, gure existentzia pertsonala zerbait handiagoarekin lotzen da eta transzendentzia ematen digu (Luckmann, 1989: 93-94). Beste alde batetik, memoriak iragana ematen die gizabanakoari eta bere komunitateari, eurena den iragana. Horrela, iraganaren jabe eginda, babestu eta bizirik mantendu behar dugun ondare bat eskuratzen dugu, eta iraganeko esperientzia kolektibo bat ere lortzen dugu, baliagarri zaiguna gure esperientziei orainaldian ematen diegun esanahia eta hartzen ditugun erabakiak justifikatzeko. Identitate eta "Gu" zabalago baten parte izatearen dinamika hori lehen aipatu ditugun jarauntsitako memorien eraikuntzaren oinarrian dago. Kontakizunek "gutarrei" gertatu zitzaizkien gauzak kontatzen dituzten neurrian, niri neuri gertatu ez bazaizkit ere, neureak balira lez har ditzaket. Nire komunitateari gertatu zitzaiona niri gertatu izan balitzait bezala da.

Gainera, memoriak koherentzia eta iraunkortasun zentzua ematen du, eta hori beharrezkoa da identitateari eusteko. Gure bizitzan aldaketa esanguratsuak eta hain esanguratsuak ez direnak gertatzen dira, baina memoria kolektiboak hainbat ardatz edo hariz janzten du gure biografia eta, hala, zentzuz hornitzen du. Memoria-komunitateek, halaber, identitate iraunkorrezko hari bat ipini nahi dute iraganaren, orainaren eta etorkizunaren artean, gaur egun

gertatzen diren jazoerak komunitatearen hastapenetako jatorrizko sorguneekin estuki lotzeko. Sorgune horiek baliagarriak dira, bai atzo eta bai gaur, “Gu”aren irudia definitzeko. Identitate etniko-nazionaletan jatorri komunaren mitoa azpimarratzen da, erreferentzia batzuk, sinesgarritasun historiko handiagoa edo txikiagoa izanik, kohesio tresna gisa balio dutenak. Halaber, arbasoen lurraldetzat hartzen den lurralde jakin batekiko lotura azpimarratzen da, honelakoak esanda: “hangoak gara” eta “harenak gara, hura gurea den bezalaxe”:

Herriak eta lurraldeak […] elkarrenak izan behar dute […] lurralde hori ezin da edonon egon, ez da edozein lur eremu […] lurralde historikoa izan behar du, aberria […] gure herriaren sorlekua […] Aberria oroitzapen historikoen eta asoziazio mentalen gordailu bihurtzen da; gure jakintsu, santu eta heroiak bizi, lan egin, otoitz egin eta borrokatu ziren tokia da (Smith, 1997: 8-9).

Ikusi dugunez, memoriak definitzen du nor garen. Baina, hori egitean, beste pertsona batzuen antzeko eta desberdin zerk egiten gaituen ere definitzen du. “Gu” aren definizioa “Besteak” baten aldean egiten da beti, eta beste horiei, egoki samar edo modu estereotipatuan, ezaugarri, akats, motibazio eta abar jakin batzuk esleitzen zaizkie. Horregatik, identitateak eta memoriak izaera dialogikoa dute, norbera eta bestea ezagutzeko eta alderatzeko prozesu baten bidez garatzen baitira:

Identitaterako joera edo kidetzarako sena fenomeno primarioa da, jatea edo ugaltzea bezain oinarrizkoa, norbere burua talde moduan hautematea, “gu” aren ispiluan modu nartzisistan islatuta eta “beste”en aurrean definituta (Rubert de Ventós, 1994: 141).

Orain arte, memoriaren eta identitatearen arteko harremanaren funtsezko mekanismoak deskribatu ditugu. Mekanismo indartsuak

dira, hots, ezaugarritzen gaituzten eta besteekin ditugun harremanak definitzen dituzten ideiak, balioak eta ohiturak ezartzeko ahalmen handia dute. Norbanakoen sinesmenak, jarrerak eta jokabideak arautzeko ahalmena dute, baita komunitateen batasunari eta koherentziari eustekoa ere. Hala ere, garrantzitsua da ulertzea memoria eta identitatea ez direla finkoak eta mugiezinak. Egia esanda, askoz konplexuagoak eta aldakorragoak dira, eta ez dira beti lehen begiratuan eman lezaketen bezain ordenatuak eta koherenteak. Dinamismo hori eta sor dezakeen "desordena" aitortzea funtsezkoa da memoriara modu kritikoan hurbiltzeko.

"Gu" bezala definitzen den edozein talderen barruan, taldea osatzen duten azpitaldeen ezaugarri bereziak nabarmentzen dituzten bereizketak sortzen dira. Memoriak komuna dena nabarmentzeko balio duen bezala, aniztasuna azpimarratzeko modua ere ematen du. Talde jakin bateko kide naizela aitor dezaket (adibidez, euskaldun sentitzen naizela), eta, aldi berean, beste talde batzuekin lotura dudala aitortu (adibidez, honela identifikatu naiteke: emakume gisa, langile gisa, alderdi politiko bateko militante gisa, feminismoaren eta ekologismoaren aldeko mugimendu globaletako ekintzaile gisa, etab.). Horrela, memoriak lagundu dezake ni, pertsona gisa, zein modutan naizen komunitate edo kolektibo bateko kide erakusten, prozesu bikoitz baten bidez: taldeko kide sentiarazten nauen inklusio prozesu baten bidez eta nire berezitasuna erakusten duen kontraste prozesu baten bidez. Hori memoriaren izaera kokatuaren ondorioa da; izan ere, memoria testuinguru konplexuetan ditugun esperientzia ugarietatik eraikitzen da, eta testuinguru horietan hainbat elementu sartzen dira jokoan, hala nola generoa, etnia, nazionalitatea, kultura, erlijioa eta abar. Horrek guztiak erakusten du identitate pertsonalak aniztunak eta dinamikoak direla, eta identitate kolektiboak pluralak izan daitezkeela, aniztasun hori aitortu eta sustatzen badute. Probokatu nahian, Rubert de Ventósek zera azpimarratzen du:

onerako eta txarrerako, gure berezitasunik barnekoena kidego kolektibo baten bidez ematen zaigu […] familia, arraza, herri, sexu, gremio eta abarretako kidegoaren bidez […] identitate horiek dira, alde batetik, gure barne aniztasunaren oinarria, eta, bestetik, bizi

garen munduaren benetako aniztasuna ezagutzeko eta errespetatzeko modua ematen digutenak (Rubert de Ventós, 1999: 39).

Esan dugu memoriak geure burua “besteekin” kontrastean definitzeko aukera ematen digula, baina beste horiek ere konplexuak eta askotarikoak dira. Aniztasun hori dela eta, haiekin une eta inguruabar desberdinetan erlazionatzean, garrantzi handiagoa edo txikiagoa ematen diegu gure identitatearen osagai batzuei edo besteei, hau da, modulatu egiten dugu nola aurkezten garen, kontuan hartuta norekin ari garen harremanetan, zer dagoen jokoan harreman horretan, eta zer “negoziatu” nahi dugun harekin. Adibidez, ideologia talde kontserbadore batekin eztabaidan ari banaiz, gerta liteke feminismoari buruzko jarrera batzuk defendatzea nik neuk kritikatuko nituzkeenak neure taldearen agenda feministari buruzko eztabaida batean. Era berean, Euskadin bizi diren baina nazionalistak ez diren pertsona askori gerta lekieke, Espainiako beste leku batzuetara bidaiatzen dutenean, etxean inoiz sentitu diren baino euskaldunago sentitzea.

Memorian botere harremanak jartzen dira jokoan. Memoriak nor garen eta gure artean eta besteekin nola jokatzen dugun eta nola erlazionatzen garen definitzeko balio badu, argi dago memoriaren kudeaketak hainbat modutan eragin dezakeela prozesu sozial eta politikoen garapenean. Iragana beti da legitimitate iturri proiektu politikoak sortzeko. Memoria kolektiboa tresna erabilgarria da, eta askotan erabiltzen da, ezarritako erregimenei eutsiko dieten kontakizun hegemonikoak eraikitzeko. Estatu-nazioaren diskurtsoaren eraikuntzan eta justifikazioan duen papera dugu adibiderik argiena.

Memoria manipulatuen kostu etikoak

Identitateak eraikitzeko memoriaren “erabilera” horiek guztiak, zentzu askotan, beharrezkoak eta onuragarriak dira gizabanakoentzat zein komunitateentzat. Hala ere, ez ditugu ahaztu behar memoria manipulatzeak ekar ditzakeen arriskuak. Tzvetan Todorovek (2000) argi ohartarazi zigun memoriaren gehiegizko erabileraren ondorioak bereziki larriak direla testuinguru gatazkatsuetan, memoriak indarkeriazko iraganaldiei buruzkoak direnean eta komunitateetan botere harreman bereziki asimetrikoak daudenean.

Memoriaren eta identitatearen artean ezartzen dugun loturaren atzean hausnarketa handiagoa edo txikiagoa egoten da, eta, horren arabera, memoria egiazkoagoa, irekiagoa, toleranteagoa eta inklusiboagoa izango da, edo, kontrara, mitifikatuagoa, dogmatikoagoa, intoleranteagoa eta baztertzaileagoa. Memoriaren bidez identitate autonomo samarrak eraiki ditzakegu, hau da, halabeharrez kultura batean murgilduta egonda pertsonak izan dezakeen askatasunarekin onartutako eta eraikitako identitateak. Baina identitate heteronomoak edo heteroesleituak ere eraiki ditzakegu. Memoriaren bidez, rolak, funtzioak, balioak eta espektatibak komunikatzen dira, eta horiek guztiek nolabaiteko identitatea ezartzen dute. Pertsonek bere egin behar dute identitate hori ezer zalantzan jarri gabe, tradizio batek, proiektu politiko batek edo agintari erlijioso edo militar batek hala agintzen duelako. Amelia Valcarcel-en (2000) “orkoia”ren metaforak esaten ari garena argitzen lagundu diezaguke. Orkoia oinetakoetan sartzen zen, eguraldiagatik edo dena delakoagatik zapatek euren forma ez galtzeko. Bada, pentsa liteke memoriaren kontakizun batzuek, orkoiaren antzera, identitateak finkatzen dituztela, identitateak esentzializatzen dituztela eta, beraz, haiek aldatzea zailtzen dutela, diskriminazio prozesuak sortuz eta elikatuz. Orkoia baliagarria izan daiteke bai norbanakoa edo “Gua” definitzeko, bai “Bestea” kontzeptualizatzeko eta harekiko gorde behar dugun distantzia

gaindiezina ezartzeko. Orkoiak “memoria erauzteko” mekanismo gisa funtzionatzen du. Memoria bat inposatuta, beste batzuk ezabatzen ditu, hain zuzen ere harekin bat ez datozenak, erraz egokitzen ez zaizkionak edo desitxuratzen dutenak. Historikoki eta sozialki, orkoiaren pisua oso agerikoa da patriarkatuak sakonki markatutako genero identitateak ulertzeko moduan. Najat El Hachmi-k (2019), esaterako, honela salatzen du Islamaren formularik kontserbadoreenetan emakumeen identitatea nola ulertzen den:

Ohorea denean zegoen, esplizituki onartzen ez bazen ere. Emakumeak haren gordetzaileak ginen, gure jokabidearekin erakutsi behar genuen behar den bezalakoak ginen ala ez, eta, are garrantzitsuagoa, gure portaera gure familiaren balioaren froga zen. Gizonen ohorea gure gorputzetan, gure sexualitatean eta gure jokabidean zetzan […] Geu ginen “behar den bezala” zehaztugabe eta abstraktu horren gordetzaile nagusiak. Dena batera eta nahastuta jaso genuen: erlijioa, ohiturak, kultura, tradizioa, etab. Ez ginen eskolara joaten, eta ez geneukan gure gurasoen erlijioaren jatorrizko liburuak irakurtzerik; beraz, ezin genuen jakin kontatzen zigutena ustez Jainkoak emandako mezuaren parte ote zen edo desitxuratze bat ote zen (El Hachmi, 2019: 39-40).

Manipulazio mekanismoetako bat izaten da memoria komunitate baten identitatearen ezaugarri bakar batean finkatzea, ezaugarri horri egotzita komunitate horren identitatea, jatorria eta biziraupena definitzeko funtsa. Horrela, memoria eta identitatea ardatzat hartuta, komunitate itxi eta autorreferentziatuak eratzen dira haien inguruan, kanpoko edozein interpelaziotarako gor-itsuak diren komunitateak. Komunitate horiek beren habitata osa dezakete, mikrokosmos moduko bat, non pertsonak bere eguneroko bizitza osoa egiten duen eta errealitatea interpretatzeko bere eredu bera duten eta elikatzen duten pertsonekin bakarrik erlazionatzen den. Horixe erakusten du euskal nazio identitatea ulertzeko eta bizitzeko modu jakin bati buruzko adibide honek: “nik HBkoa zen kioskodun bati erosten nion egunkaria, seme-alabak ikastolara eramaten zituen autobuseko gidaria HBkoa zen, ikastolako

andereñoak ere bai” (cfr. Arriaga, 1997: 120).

Formularik muturrekoenetan, gogoetarik gabeko identitateak, Amin Maalouf idazlearen hitzetan, “identitate hiltzaile” bihur daitezke. Halako identitateetan, ikuspegi esentzialista eta monolitikoaren ondorioz, ezaugarri bereizgarri hori Besteekiko antagonismo eta konfrontazio iturri bihurtzen da; izan ere, Besteak komunitatearen biziraupenerako mehatxutzat jotzen dira, eta, beraz, zigorra merezi dute, edo, akaso, desagerraraztea:

identitatea gauza bakar batera murrizten duen munduaren ikuskerak, gizonengan jarrera partziala, sektarioa, intolerantea, menderatzailea […] ezartzen du […] eta sarritan hiltzaile edo hiltzaileen aldeko bihurtzen ditu […] Komunitate berekoak direnak “gutarrak” dira; solidarioak izan nahi dugu haien patuarekin […] “Txepeltzat” hartzen baditugu, salatu egiten ditugu, izutu egiten ditugu, zigortu egiten ditugu, “traidoreak”, “ukatzaileak” izateagatik. Besteei, lerroaren beste aldean daudenei dagokienez, ez gara inoiz haien lekuan jartzen saiatzen, ez dugu sekula pentsatzen balitekeela […] erabat oker ez egotea, ahaleginak egiten ditugu […] haien sufrimenduak, jasan duten bidegabekeriak bigundu ez gaitzan. “Gutarren” ikuspuntuak baino ez du balio (Maalouf, 1999: 43-44).

Ana Franken egunkariak (2001) adibide adierazgarri bat eskaintzen digu. Gatibualdian, Anak zorroztasun ikaragarriz kontatu zuen nazismoak nolako prozesu hirukoitza eragin zuen Bestea —gutxiengo judua— ukatzeko eta arrotz bihurtzeko Europako hainbat herrialdetan, ez bakarrik Alemanian: a) lehenik, bereizketa, masa bihurtuz eta ghettoetan bakartuz (“ezin zarete gure artean bizi judu moduan”): b) bigarrenik, kontzentrazio esparruetara kanporatzea eta erbesteratzea (“Ezin zarete gure artean bizi”); eta c) hirugarrenik, genozidioa eta sarraskia (“Ezin zarete bizi”).

Euskadin ere hiltzeko gonbita egiten duten memorien kasuak aurkitzen ditugu. Adibidez, ETAk eta bere ingurune politikoak Gerra Zibileko gudariaz egin zuen interpretazio okertua, gudarien

eta erakunde armatuko militanteen arteko jarraitutasuna ezartzeko. Lotura horren bidez, gorengo balio baten (Euskadiren askatasuna) santutasuna nabarmentzen zen, eta, horrela, kausarekiko fedeak erailketaren moraltasunik ezagatiko erru sentimendua beharrezko ekintza iraultzaile bihurtzen zuen. Sinesmen hori lurralde hauetan asko zabaldu zen esaldi batean laburbiltzen zen: “Euskal Herriaren alde hil, Espainiaren kontra erahil” (Sáez de la Fuente, 2002: 179).

Memoria eztabaidarako, erresistentziarako eta gizartearen eraldaketarako espazio gisa

Memoriaren logika dogmatiko eta fundamentalistak taldeari berari aplikatzen zaizkionean, heretikoaren figura sortzen da, traidorearena. Traidore izendatzen dira identitatea nola ulertu behar den, iragana eta oraina nola ulertu behar diren, nola jokatu behar den eta nolako etorkizuna eraiki behar den erabakitzeko erabiltzen den orkoia zalantzan edo kolokan jartzen dutenak. Ondorioz, traidorea komunitatearen mugetatik kanpo uzten dute, heriotza sinbolikoaren bidez (memoriatik ezabatuta edo desitxuratuta) edo suntsitze fisikoaren bidez. Euskal Herriaren kasuan, María Dolores González Katarain (Yoyes) dugu adibide paradigmatiko bat. Yoyes izan zen 70eko hamarkadaren bigarren erdian ETA militarraren buruzagitzara iritsi zen lehen emakumea. Erakunde armatuaren bilakaera militaristaren ondorioz, diskrezioz uztea erabaki zuen, eta Mexikon eman zituen urte batzuk. Han ikasi, ezkondu eta seme bat izan zuen. Urte batzuk geroago, 1986ko urrian, Jose Antonio Lopez Ruizek (Kubati) Yoyes hil zuen, beraren seme txikiaren aurrean, Ordizian, beraren jaioterrian, herriko jaietan. Atentatua jazarpen eta estigmatizazio prozesu gogor baten ondoren gertatu zen, kaleko “Yoyes, salatari”, “Yoyes hilda zaude” edo “Yoyes, traidore” pintadek islatzen zuten bezala. ETAk irudi sozial hori elikatu zuen bere buruari eta Euskal Herriari traizio egitea leporatzen zion komunikatu bat argitaratuta. Yoyesen pentsamendua oso bestelakoa zen. Gogor salatzen zuen erakunde armatuaren espiral militarista eta haren ingurune politikoak ematen zion euskarri legitimatzailea, eta, jasaten zuen jazarpena ikusita, uko egiten zion heroi eta traidore hitzen azpian dagoen manikeismoari, eta irmo arbuiatzen zuen bai Estatuak, bai ETAk eta bere inguruak beraren figura hala instrumentalizatu eta deshumanizatu beharra:

Jendeak mitoak sortzen ditu bedeinkatzeko edo kondenatzeko […] Mitoan, mitoaren oinarri den hezur-haragizko pertsona oinarri besterik ez da, ez da gizakia […] Nola babestuko dut HB, jite faxistako militarismo baten pailazoa bihurtu bada? Nola identifikatuko naiz ETAren atentatuak txalotu eta hildako gehiago eskatzen dituzten buruzagiekin? […] Urte askoan ez naiz gizatalde antolatu bateko kide izan, eta ez naiz ETAren etsaien taldera pasatu, nahiz eta duela gutxi arte behin eta berriz harekin lotu izan nauten, batzuek beren "garaipen" tzat jotzen dutena nabarmentzeko asmoz, eta beste batzuek, antza, joera nagusiari jarraituta (Yoyesen Lagunak, 1996: 64, 67-67 eta 70).

Manipulatutako identitateen eta memorien aurrez aurre, beste figura garrantzitsu bat ere sortzen da: "desobedienteak" edo "intsumisoak". Historiaren bilakaeran, pertsona eta komunitate asko borrokatu dira, askotariko estrategien bidez, orkoia higatzeko eta beren identitate erreferentziak eta ereduak identifikatzeko. Horretarako, adibidez, memoria kolektiboko katebegi galdu edo ezkutuak bilatu dituzte, edo Besteen kontakizunetara hurbildu dira, sarritan deabruzkotzat hartu diren kontakizun horietara. Ana Frankek berak miresmenez erakutsi zituen bere egunkarian bera eta beraren familia zaintzen zituzten pertsonen eguneroko arriskuzko jarrera heroikoak, bere ustez ahaztu behar ez liratekeenak:

Holandan, erakunde klandestino asko daude […] nortasun agiriak faltsutzen dituztenak, ezkutatutako pertsonei dirua ematen dietenak, ezkutalekuak prestatzen dituztenak edo lana ematen dietenak […] Miresgarria da pertsona horiek egiten duten lan prestu eta sakrifikatua, beren bizitza arriskuan jarrita beste batzuk laguntzen eta salbatzen baitituzte[…] Hori ez dugu inoiz ahaztu behar: beste batzuek heroismoa gerran edo alemaniarren aurrean erakusten duten bezala, gure babesleek beren gogo onarekin eta maitasunarekin erakusten dute […] Kontu handiz ibili behar da alemanek horrelako ausardien berri izan ez dezaten (Frank, 2001: 105).

“Intsumiso”en figura bereziki landu du Tvetan Todorovek (2016). Autore horrek halako grina zuen etikaren eta politikaren arteko harreman anbibalente eta kontraesankorretan sakontzeko, ordena menderatzailearekiko indarkeriarik gabeko erresistentzia morala erakutsi duten bizitza eredugarrien memorien bidez (2000: 21-22).

Nola ez konturatu […] pertsona askok eta askok jarraitzen dutela jarduten Emmanuel Levinasek honela formulatutako oinarrizko printzipio morala kontuan hartuta: `Gizakiak aukera du besteari lehentasuna emateko bere buruaren gainetik. Horixe da balio absolutu bakarra´? […] Pertsonaia hauen guztien ezaugarri komuna […] zera da: ez ziotela hertsapenari otzan men egin, intsumisoak direla. […] Injustiziari, zapalkuntzari eta izuari, pertsona hauek pareko indarkeriarik erabili gabe egiten diete aurre, gaiztakeriari ez diote gaizkiarekin erantzuten, baizik eta aurre egite hori beste plano batera eramaten dute. Horrela, manikeismotik eta borroka bortitzetik ihes egiten dute, etsaia suntsitzeko nahitik (Todorov, 2016: 27 eta 31).

Nabarmentzen den figuretako bat Germaine Tillion da: erresistentzia aktiboaren adibide argia da naziek okupatutako Frantzian. Gaztetatik, ideologia totalitarioen guztiz aurka agertu zen. 1933an Königsbergera bidaia egin ondoren, unibertsitatean zabaltzen ari ziren doktrina arrazistak zentzugabeak eta izugarriak zirela azpimarratu zuen. Komunismo sobietarra ere ez zuen gogoko:

Niretzat, erresistentzia ezetz esatea da. Baina ezetz esatea baieztapen bat da. Oso positiboa da, hilketari eta delituari ezetz esatea da. Ez dago ezer sortzaileagorik hilketari, ankerkeriari eta heriotza-zigorrari ezetz esatea baino (Todorov, 2016: liburuaren hasierako aipamena).

Bere lanbideagatik Aljerian urte batzuk eman ondoren, Frantziara

itzuli zenean Errepublikak porrot egin zuela eta, Petain mariskal ultrakatolikoaren eskutik, Vichy-ko erregimen kolaborazionista sortu zela topatu zuen. Berehala, erresistentziako sektore politikoekin bat egitea erabaki zuen. 1943an Ravensbrückeko kontzentrazio esparrura erbesteratu zuten. Eta laster hasi zen idazten, naziek egindako ankerkeriak eta haien aurkako erresistentzia estrategiak oroimenean gordetzeko mekanismo gisa. Hori egin ahal izateko, ezkutatu egiten zen. Kideak zelatan egoten ziren, zaindariek kartoi baten atzean makurtuta aurki ez zezaten, lanerako deiari entzungor eginda, eta indarrari eusten utziko ez zioten zeregin nekagarriei ihes eginda —hori ere bazen erresistentzia-ekintza—. Tillionek irakasle jardun zuen 70eko hamarkadaren amaierara arte eta, Ravensbruck (1973) argitalpenarekin, errebisionista deiturikoen desinformazioari aurre egitera bideratu zuen bere erresistentzia ekintza, hau da, nazien kontzentrazio esparruen borondate kriminala eta gas ganberen existentzia bera ukatzen zutenei aurre egitera (Marti, 2008).

Tillionen kasuak agerian uzten du jarraitutasuna egon daitekeela pertsonen duintasuna eta giza eskubideak defendatzeko erresistentziazko ekintza politikoaren eta erresistentzia hori memoria eredugarri baten bidez babestu eta gordetzearen (Todorov, 2016) artean; izan ere, memoria eredugarri horrek ardura handia hartzen du iraganaren gainean eraikitzen diren gizarte kontakizunetan gertatutakoaren egia jaso dadin, jakinik oraina eta etorkizuna orientatzeko baliagarri izan daitezkeela. Testuinguruen arteko aldeak alde batera utzita, Imanol euskal kantautorearen kasua aipa dezakegu. Imanol frankismo berantiarreko ETAko kide izatetik erakunde armatuak jazarria izatera igaro zen indarkeriaren aurkako ekitaldi publikoen eta kontzertuen ondoren —adibidez, Yoyesen hilketa zela-eta—. Hala, erresistentziazko ekintza politikoaren eta abestien eraikuntzaren arteko lotura erakusten digu; izan ere, kanten sorkuntza horrek, indarkeria justifikatzen zuten diskurtso publiko jakin batzuei aurre eginda, indarkeriaren erabilerari buruzko memoria kritikoa mobilizatzen lagundu zuen. 1989an “Denok beldurraren aurka” ekitaldia egin zen Anoetako estadioan (Donostia), ETAren mehatxuen kontra. Bertan, kantautore, bertsolari eta artista ugarik parte hartu zuten, baita ETAko 180 preso ohik ere. Horiek guztiek agiri bat sinatu zuten Imanolen alde, erakunde armatuaren “derrigorrezko pentsamendua”

gaitzesteko.

Tillionen lekukotzetan eta Imanolen aldeko kontzertuaren espirituan ikusten den itxaropen nozioa bat dator Hannah Arendtek Hombres en tiempos de oscuridad lanean egindako gogoetekin. Hona hemen haren hitzak:

Garairik ilunenetan ere, nolabaiteko argitasuna itxaroteko eskubidea dugu, eta argitasun hori, teoria eta kontzeptuetatik baino areago, gizon eta emakume batzuei beren bizitzetan eta obretan, egoera edozein dela ere, darien argi zalantzati, dardarti eta sarritan ahuletik etor dakiguke, lurrean eman zitzaien denbora tarteaz haratago hedatzen baita (Arendt, 2008: 11).

Traidoreen eta intsumisoen figurak memoriaren eta identitate kolektiboen inposaketei aurre egiten dieten pertsona menderakaitzetan hezurmamitzen dira, eta, horrela, eraldaketa garrantzitsuak sortzen dituzte haiengan. Fenomeno hori hainbat gizarte mugimendutan ere (langileak, feministak, indigenak, bakezaleak, etab.) gertatzen da. Gizarte talde baztertuen edo mendekoen memoria aldarrikatzen dute, ezarritako kontakizunen egia eta justizia zalantzan jartzeko, askotan, ahanztura, bazterketa, menderakuntza eta isilarazpena izaten baitira kontakizun horien ezaugarriak. Barrura begira, aurre egite hori oso garrantzitsua da gizarte mugimenduen barne bizitzarako; izan ere, beren kidegoak eta identitateak berretsi eta aldarrikatu behar dituzte, beren komunitateak indartzeko. Kanpora begira, eztabaida oso garrantzitsua da iraganari buruzko kontzientzia eta kultura publikoa aldatuko duten kontakizun alternatiboak ikusarazteko edo eraikitzeko (Assmann, 2008). Aurre egiteko asmo hori dario Bakearen Aldeko Koordinakundeak indarkeriaren aurkako kontzentrazio publikoekin Euskadin gorpuztu zuen erresistentzia zibikoaren memoriari (1985-2013):

Une askotan sentitu genuen bakardadea erabat konpentsatuta

geratuko litzatekeela baldin eta izuaren aurka inoiz mobilizatu ez zen gizartearen zati handi horrek gaurko eraikinean ikusiko balu egun batean pertsona taldetxo batek ireki genuen leiho lotsati hura, larderiak itotako mundu batean askatasunaren airea sar zedin ahalbidetzeko asmoz; eta baldin eta, azkenean, bakerako gure metaforetakoren bat bere egin izan balu, eta, batez ere, ulermen hori gaur egun oraindik egiteke dagoen guztiaren parte izatera pasatuko balitz (Gómez Moral, 2013: 7-8).

Memoria kolektiboaren eraldaketa lortzeko, gizarte mugimenduek proposatutako kontakizun berriek ageriko bihurtu behar dituzte ezkutatu, sinplifikatu edo desitxuratu diren gertakari historikoak; aintzat izan behar dituzte baztertuak izan diren aktoreak eta pertsonak; modu konplexuagoan irudikatu behar dituzte, beren sinesmenek eta jardunek zein gizarte testuingurutan duten zentzua aurkeztuz; eta aktoreen arteko harremanak irudikatzeko eredua aldatu behar dute, hala, luzaroan baztertuak izan diren sektoreek lehentasunezko arreta jaso dezaten beren esperientzia, ikuspegi eta eskaerei ahotsa jartzean.

3. MEMORIA ETA EMOZIOAK

Hain zuzen ere, memoriak identitateak eraikitzeko eginkizuna duelako, badu dimentsio emozional bat aintzat hartu beharrekoa. Pertsonok geure identitatea ezagutzen dugu, baina sentitu ere egiten dugu. Horregatik, memoriaren kontakizunek ezarritako identitateak berresten dituztenean, emoziozko erantzunak sortzen dira, hala nola autoestimua, harrotasuna, zoriontasuna, konfiantza edo segurtasuna. Aldiz, ezarritako identitateei aurre egiten dietenean, segurtasunik eza, zaurgarritasuna, iraina, lotsa, amorrua edo haserrea sortzen dira. Politikako eta mugimendu sozialetako liderrek badakite zabaldu nahi dituzten memoria kolektiboetako ideia, balio eta sinesmen asko hobeto hartuko dituztela herritarrek hizkuntza emozionalera jotzen badute eta ez soilik arrazoimenera. Horrek areagotu egiten du memoria helburu ideologiko edo politiko jakin batzuetarako erabiltzeko arriskua. Manipulazio emozionala kontrol mekanismo eraginkorra da eta haren bidez uste zentzugabeak baiezta ditzakegu, justifikatu gabeko leialtasunak eta etsaitasunak ezarri, autokonplazentzia akritikoa elikatu, erantzun oldarkorrak eragin edo ekintza solidarioak eta errukarriak geldiarazi.

Arrisku horiek saihesteaz edo indargabetzeaz arduratu behar dugu, baina hori ez da lortzen emozioei bizkarra emanda. Oso ohikoa da emozioak negatiboak direla pentsatzea, arrazoimenaren kontrakoak direlakoan eta adimena lainotzen dutelakoan. Pentsaera hori ikusmolde patriarkaletik dator, emozionaltasuna izaera femeninoarekin identifikatzetik, izaera maskulinoaren arrazionaltasunarekin kontrajarrita. Victoria Camps eta Martha Nussbaum filosofoek, besteak beste, emozioek jakintzaren, etikaren eta politikaren garapen egokian duten paper garrantzitsua aldarrikatzen dute. Horretarako, emozioek subjektua “egin” egiten dutelakoan emozioak mespretxatzen dituzten tradizio filosofikoetatik aldentzen dira. Aitzitik, haien ustez, emozioak “ez dira gertatzen zaidan zerbait, nik egiten dudan zerbait baizik” (Camps, 2011: 24), hau da, pertsonek emozioak eraikitzen dituzte

eta emozioek funtsezko osagai kognitiboa dute. Osagai horrek ahalbidetzen du emozioak gobernatzea. Haien garrantzia nabarmentzeko, Campsek azpimarratzen du ez dela emozioak mespretxatzetik sakralizatzera pasatu behar, horrek ekarriko bailuke emotibismoaren mende dauden komunitateak eraikitzea, emotibismoak aurka egiten baitio interpelazio kritikoari.

Emozioak ez dira berez onak edo txarrak. Haien ondorioak haien erabileraren araberakoak dira. Adibidez, lotsa aztertuz, Campsek (2011) dio, lotsa lotzen baldin bada gizarte batean normala, desiragarria, zuzena, ederra edo baliotsua zer den definitzen duten nozio jakin batzuekin, orduan lotsa lantzeak ondorio baztertzaile kaltegarriak izan ditzakeela estandar horiekin bat ez datozen gizarteko sektoreentzat. Aitzitik, lotsak balio zintzo eta prestuenekiko atxikimendua erakusten badu, orduan lotsa lantzeak etikoki bideratu dezake gure ekintza (faltsutasunaren aurreko lotsak zintzotasunera bideratu gaitzake, eragindako kaltearen lotsak erantzukizunak geure gain hartzera eta, hala, kaltea konpontzera eta justizia berrezartzera eraman gaitzake). Ildo beretik, Nussbaumek adierazi duenez, “ikuspegi liberalek zein iliberalek motibatzeko jotzen dute lotsara, baina batzuek eta besteek lotsa mota desberdinak erabiltzen dituzte. Gizarte liberal batek gehiegizko gutiziaz eta norberekoikeriaz lotsatzeko eskatuko die pertsonei, baina ez larruaren koloreagatik edo ezintasun fisikoengatik lotsatzeko” (2014: 40).

Campsek eta Nussbaumek emozioen hiru tasun nabarmentzen dituzte, agerian uzten dutenak emozioa eta arrazoimena ez direla aurkakotzat eta baztertzailetzat hartu behar, elkar elikatzen duten dimentsioak baitira:

Emozioek aberastu egiten dute gertakari edo fenomeno sozial batzuen ulermena, batez ere gizakiaren zaurgarritasuna eta hauskortasuna erakusten dutenena. Adibidez, sufrimendu eta oinaze esperientziak nekez uler daitezke beren sakontasun eta zabaltasun osoan, arrazoimenera bakarrik jota. Emozioek horrelako esperientzietara iristeko modua ematen digute, eta arrazoimena hezi diezagukete, sentikorrago bihurtuz lehen begiratuan garrantzirik gabekoak iruditzen zaizkigun egoeren aurrean, edo

enpatikoago eginez a priori arrotz edo onartezin deritzegun besteen esperientziekiko.

Emozioek ekintzarako behar dugun motibazioa pizten dute gugan. Edozein egoeratan da hala, baina bereziki garrantzitsua da egoera sozial konplexu edo gatazkatsuetan, halakoetan errazagoa izan bailiteke arduraric ez hartzea konpromisoa hartzea baino. Campsek (2011) azpimarratzen du arrazoimena eta sentimendua harmonizatzen dituen ezagutzak soilik bultzatzen gaituela erantzukizun moralak hartzera eta emozioak, manipulatu daitezkeen bezala, gobernatu ere egin daitezkeela. Hortaz, egoera bakoitzerako emozio egokia izaten ikas dezakegu, eta emozio horiek bideratzen, haietatik bizikidetzan lagunduko duten ekintzak erator daitezen.

Emozioak modu gogoetatsuan lantzea funtsezkoa da demokrazia pluralak, inklusiboak eta guztion onera bideratuak indartzeko. Gatazka sozialeko testuinguruetan, emozioak gaizki erabiltzeak gorrotoa, ezinikusia eta mendekua bultza ditzakeen bezala, emozioak ondo erabiltzeak elkartasuna edo adiskidetzea eragin dezake. Emozioak indar politikoen eta erregimen autoritarioen ondare direlako ustearen kontra, Nussbaumek azpimarratzen du garrantzitsua dela gizarte demokratikoek eta pluralistek emozioak behar bezala lantzea herritarrengan:

Batzuetan uste dugu gizarte faxistak edo erasokorrak soilik direla oso emozionalak, eta haiek direla emozioak lantzen ahalegindu behar duten bakarrak, iraungo badute. Uste horiek okerrak bezain arriskutsuak dira. Uste ustelak dira; izan ere, gizarte orok gogoeta egin behar du bere kultura politikoak denboran zehar duen egonkortasunari buruz eta tentsio garaietan gehien estimatzen dituen balioen segurtasunari buruz. Gizarte guztiek izan behar dituzte gogoan, beraz, galeragatiko errukia, bidegabekeriagatiko sumindura, eta inbidia eta nazka bezalako sentimenduak murriztu beharra, sinpatia inklusiboaren mesedetan. Emozioen eraketa indar antiliberalen esku uzteak abantaila handia ematen die antiliberalei pertsonen gogoan, eta pertsona horiek balio liberalak txepeltzat eta aspergarritzat jotzeko arriskua dakar. Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr., Mahatma Gandhi […] beren gizarte liberaletan

handitasun bereziko lider politikoak izatearen arrazoietako bat da oso ondo ulertu zutela herritarren bihotza ukitu beharra eta herrikideengan egin beharreko elkarlana sustatzera bideratutako emozio indartsuak inspiratu beharra (Nussbaum, 2014: 15).

Arrazoimena eta emozioa uztartzen dituen ikuspegi horrek memoria kolektiboek pertsonengan eta komunitateetan eragiten dituzten dinamika emozionalak aztertzea eskatzen du. Emozioek iragan bortitzei buruzko kontakizun sozialak indartu edo alda ditzakete, eta herritarren kultura politikoan tolerantziako, aniztasuneko eta indarkeria deslegitimatzeko jarrerak aktibatu, edo, kontrara, intolerantzia, dogmatismoa eta indarkeria justifikatzeko jarrerak.

A5. Memoria pertsonalaren kontakizunen azterketa k
Nor da “Gu” horretako kide? Zein ezaugarrik bereizt

4. MEMORIA PERTSONALEN ETA KOLEKTIBOEN KONTRASTE ETIKO ETA HISTORIKOA

Aurreko orrialdeetan memoria pertsonalak eta kolektiboak berreraikitzeko aukerak aztertu ditugu, baina hori ez da nahikoa indarkeriazko iragana kritikoki ulertzeko aurrerapausoak emateko. Ulermen kritikoak gehiago eskatzen du: alde batetik, biktimen esperientziei etikaren eskutik begiratzea, eta, bestetik, gertakari horiei buruzko ikerketa historiko zorrotzarekin kontrastea egitea.

Memoria pertsonalen eta kolektiboen azterketa etikoa ezinbestekoa da demokrazia indartuko duen bizikidetza-kultura eraikitzeko. Lehenengo zeregina da modu kritikoan galdetzea kontakizunek nola irudikatzen dituzten biktimazio gertakariak, biktimak berak eta biktimarioak, hartara bidegabekeriaren, zapalkuntzaren edo diskriminazioaren biktimak, zein sarritan isilarazi, gutxietsi edo, gutxienez, erlatibizatu diren, kontzientzia publikoan babesteko eta sinbolikoki eta sozialki erreparatzeko. Horrek esan nahi du ahotsa eman behar zaiela biktimen esperientziak eta pairatu dituzten biktimazioek haien eguneroko bizitzan, gizarte harremanetan, ibilbide profesionaletan eta, azken batean, gizarteko rolean izan dituzten ondorioak deskribatzen dituzten lekukotzei.

Memoriak izaera konpontzaile eta ordaintzailea izan nahi badu, biktimazio esperientziek eragiten duten trauma aitortu behar du. Hala ere, horrek ez du esan nahi biktimak urratutako izaki sufritzaile gisa bakarrik ikusi behar direnik, identitatearen beste edozein dimentsio eta eraldaketa pertsonalerako eta eragin publikorako gaitasuna kenduta. Askotan, biktimek, banan eta taldean, beren eskubideak aitortuak izateko eta gertatutakoa ahaztua eta desitxuratua ez izateko borroka gorpuzten dute, baina, era berean, benetako oraina eta etorkizuna eraikitzeko bideak ere erakusten dituzte. Horretarako, kontraste etikoak, traumak biktimengan gizabanako gisa dituen inpaktuak ez ezik, biktimazio prozesuek gertatzen diren gizarte osoan dituzten ondorioak ere hartu behar ditu kontuan; izan ere, horrelako prozesuek aniztasun

ideologiko, politiko edo erlijioso oro eta ahots disidenteak edo alternatiboak ezabatzen dituzte gizartetik. Ondorioz, biktimen ikuspegitik memoria egitea ezinbesteko neurria da kultura zibiko demokratikoa indartzeko. Kultura horretan, aniztasunaren balorazio positiboak eta pluralismoan zintzo jokatzeko konpromisoak izan behar dute identitate sozial eta politikoak eraikitzeko oinarriak. Memoriak berez demokratikoak ez badira ere, pedagogia kritikoak justizia eta zaintza irizpideei jarraiki hartu behar die kontu.

Argentinako Maiatzeko Plazako Amek erakusten digute ezin hobeto zer den biktimen eragile aktiboa izatea. Videlaren diktadurako Indar Armatuek desagerrarazi zituzten seme-alabak erreferentzia hartuta, ama horiek hainbat hamarkadatan bildu ziren Maiatzeko Plazan, senideak non zeuden jakiteko eskubidea aldarrikatzeko eta garai hartan herrialdearen patua zuzentzen zuten militarrei eta agintari zibilei erantzukizuna eskatzeko, amnistiari edo “amaierako puntuaren legea”ri uko eginez. Euskadin, emakumeek —eraildako gizonen senideek— batez ere gidatu dute, adorez eta ausardiaz, indarkeriaren biktimen eskubideen aldeko borroka, askotan gizartearen ulermenik ezaren eta erakundeen isiltasunaren erdian. Gaizka Fernández Soldevillak izuaren logikaren aurkako “ageriko erresistentzia” (Rodríguez, 2021) deitzen duena gorpuzten dute guztiek, benetako “memoriaren damak” direlarik (Pérez, 2021). Bilduma honetako beste liburu batek memoria pertsonalen eta kolektiboen eta biktimen memorien arteko kontraste etikoan sakontzen du.

Memoriaren ekoizpenak harreman estua duenez komunitateen identitatearekin eta proiektu sozial eta politikoekin, espero izatekoa da haien kontakizun asko okerrak, osatu gabeak eta autorreferentziatuak izatea. Sarritan, ia izaera mitikoa hartzen dute eta, horrela, norberaren identitatearen autobalorazioa eta komunitatearen helburuen zuzentasuna azpimarratzen dituzte, baita iraganaren, orainaren eta etorkizunaren arteko jarraitutasun hariak ere. Ezaugarri horien ondorioz, memoriak, bere izaeragatik beragatik, ez ditu besteen ikuspegiak biltzen, ez du berez azterketa autokritikorik egiten, eta iraganeko gertaerak sinplifikatzera jotzen du, komunitatearentzat “ulergarriago” eta erakargarriago bihurtzeko. Horregatik, eraikuntza demokratikoko prozesu batek iraganari buruzko kontakizun sozialak ikerketa historikoak

gertakariei buruz ematen dituen ebidentziekin eta gertakarien azalpen eta interpretazio konplexuekin alderatu behar ditu, memoria sinplifikatzeko ahaleginei aurre eginez. Azterketa etikoa justizia eta zaintza irizpideen arabera egiten da; kontraste historikoak, berriz, egia eta konplexutasun irizpideen arabera funtzionatzen du. Bilduma honetako beste liburu batzuek euskal kasuari aplikatutako kontraste historiko horretan sakontzen dute.

BIBLIOGRAFIA

Arendt, Hannah (2009): Hombres en tiempos de oscuridad, Barcelona, Gedisa.

Arriaga, Mikel (1997): Y nosotros que éramos de HB. Sociología de una heterodoxia abertzale, San Sebastián, Haranburu.

Assmann, Aleida (2008): "Transformations between history and memory", Social Research, 75(1), pp. 49-72.

Baz, Estela (2019): Los niños de Lemóniz, Madrid, Espasa.

Bermúdez, Ángela (2021): "Narrative justice? Ten tools to deconstruct narratives about violent pasts", en Matilda Keynes, Henrik Åström Elmersjö, Daniel Lindmark y Björn Norlin (eds.), Historical justice and history education, Cham (Suiza), Palgrave Macmillan. pp. 269-289.

Borges, Jorge Luis (1944): "Funes el memorioso", Ficciones, Buenos Aires, Emecé Editores.

Bruner, Jerome (2004): "The narrative construction of reality", Social Research, 71 (3), pp. 691-710.

Camps, Victoria (2011): El gobierno de las emociones, Barcelona, Herder.

Eceolaza, Joseba (2020): ETA: la memoria de los detalles, Pamplona, Papeles del Duende.

El Hachmi, Najat (2019): Siempre han hablado por nosotras; Feminismo e identidad. Un manifiesto valiente y necesario, Barcelona, Destino.

Frank, Ana (2001): El diario de Ana Frank, Librodots.com.

Gómez Moral, Ana Rosa (2013): Un gesto que hizo sonar el silencio, Bilbao, Coordinadora Gesto por la Paz de Euskal Herria.

Halbwachs, Maurice (2004): Los marcos sociales de la memoria, Madrid, Anthropos.

Haste, Helen y Bermúdez, Ángela (2017): "The power of story: Historical narratives and the construction of civic identity", en Mario Carretero, Stefan Berger y Maria Grever (eds.), Palgrave handbook of research in historical culture and education, Londres, Palgrave MacMillan, pp. 427-447.

Hess, Annette (2019): La casa alemana, Madrid, Planeta.

Jelin, Elisabeth (2002): Los trabajos de la memoria, Madrid, Siglo XXI.

Landsberg, Alison (2004): Prosthetic memory. The transformation of American remembrance in the age of mass culture, Nueva York, Columbia University Press.

Levi, Primo (1988). Si esto es un hombre, Buenos Aires, Proyectos Editoriales.

Levinas, Enmanuel (2012): Totalidad e infinito, Salamanca, Sígueme.

Luckmann, Thomas (1989): "Religión y condición social de la conciencia moderna", en Xabier Palacios y Francisco Jarauta (coords.), Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas, Barcelona, Anthropos.

Maalouf, Amin (1999): Identidades asesinas, Madrid, Alianza.

Marti, Octavi (2008): "Germaine Tillon, etnóloga", El País, 23 de abril, https://bit.ly/3nWWUkV.

Nora, Pierre (2008): Entre memoria e historia. La problemática de los lugares de memoria, Montevideo, Ediciones Trilce.

Nussbaum, Martha (2014): Emociones políticas. ¿Por qué le importa el amor a la justicia?, Barcelona, Paidós.

Pérez, Lourdes (2021): Déjame que te cuente, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Reyes Mate, Manuel (2009a): La herencia del olvido, Madrid, Errata Naturae.

— (2009b): Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”, Madrid, Trotta.

Ricoeur, Paul (1996): Tiempo y narración, I-III, México, Siglo XXI.

— (2003a): La memoria, la historia, el olvido, Madrid, Trotta.

— (2003b): Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado, Madrid, Trotta.

Rodríguez, Jesús (2021): “Mujeres víctimas de ETA, la resistencia invisible”, El País, 18 de octubre, en https://bit.ly/41E2IyZ.

Rubert de Ventós, Xabier (1994): Nacionalismos. El laberinto de la identidad, Madrid, Espasa Calpe.

—(1999): De la identidad a la independencia. La nueva transición, Barcelona, Anagrama.

Sáez de la Fuente, Izaskun (2002): El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral / Desclée De Brouwer.

Smith, Anthony (1997): La identidad nacional, Madrid, Trama Editorial.

Todorov, Tzvetan (2000): Los abusos de la memoria, Barcelona, Paidós.

— (2016): Insumisos, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Traverso, Enzo (2007): El pasado, instrucciones de uso, Madrid, Marcial Pons.

Valcárcel, Amelia (2000): Rebeldes. Hacia la paridad, Barcelona, Plaza & Janés.

Vinyes, Ricard (2018): Diccionario de la memoria colectiva, Barcelona, Gedisa.